عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يونيو 2004

الحدود بين العرب : لتجاوزها . . . لا بد من تحديدها!

مقاربة فكرية

د. محمد جابر الأنصاري(*)

حدود ما وراء الحدود

حيث إننا في هذا المجال نتصدى لتشخيص ظاهرة «الحدود» في حياة العرب، فلعله من المفيد أن ننظر بداية بإيجاز في أبعادها المعنوية (الذهنية والنفسية) وأبعادها المادية، وصولا إلى إشكالية «الحدود العربية بين القطرية والوحدة القومية»، حيث إن معالجة هذه الإشكالية المزمنة في الحياة العربية لا تكتمل دون التطرق إلى ذهنية «الحدود» وسيكولوجيتها وإرثها التاريخي - المجتمعي الذي ما زال ماثلا، بنظرة شاملة.

وما لم يستوعب العرب أبعاد «العقدة الحدودية» الشاملة والمحيطة بهم بمختلف أبعادها، فلن يتمكنوا، في تقديرنا، من التعامل مع إشكالية الحدود السياسية، فيما بين أقطارهم بصورة علمية وواقعية سليمة.

أ - حدود مع العصر والواقع

لا يستطيع الباحث المتأمل مليا وبرؤية شاملة في أبعاد هذه العقدة الحدودية أن يغفل الأبعاد التالية لهذه العقدة، من حيث علاقة العرب بعصرهم وتراثهم العقلي وتاريخهم على حقيقته:

(*) مفكر وأستاذ أكاديمي من مملكة البحرين.

١- يعاني العرب في زمننا إشكالية «حدود» ذهنية ونفسية تفصلهم عن العصر والعالم: فهم لم يتكيفوا بعد مع المعطيات الأساسية للعصر الحديث من حيث مفهومات: الفكر العلمي، العقلانية، المواطنة، المجتمع المدني، الدولة الحديثة، الحياة الدستورية - البرلمانية - الديموقراطية، كما أنهم يعيشون هاجس الارتياب المتوارث في مادية العصر وإلحاديته وإباحيته، مع تجاهل أو جهل ما فيه من أخلاقية حقوقية وشفافية سياسية وصراحة علمية واجتماعية، وذلك ما يخلق «حدا» بينهم وبين روح العصر، وما تملكه قواه من إمكانات التقدم والقوة. والمفارقة هي أنهم مع وقوعهم في هذا «التداخل» الحدودي الذهني، لم يرسموا الحد الفاصل - الذي لا بد منه - بين الغرب كعلم وحضارة وتقدم، والغرب كاستعمار وإمبريالية وأطماع وتآمر. ها هنا «حدود» بالمعنى الإيجابي على الذهن العربي أن يرسمها في تفكيره وأدائه، إن أراد اختراق العصر ومواكبته، وذلك بعد تخطيه الحد الفاصل بينه وبين عصره وعالمه بصفة عامة، بالمعنى الذي أشرنا إليه.

٢- استتباعا لذلك، وبما لا يقل خطرا، فإن الذهنية العربية العامة، وعلى كثرة ما نشأ من علماء وباحثين معاصرين أفذاذ من أبناء الأمة العربية (أكثرهم اضطر للهجرة إلى الخارج)، هذه الذهنية العامة تقوم بينها وبين الفكر العلمي والعقلي المتأصل في الحضارة الإسلامية ذاتها، والذي كان نقطة الانطلاق في الحداثة الغربية، حدود لا بد من فتح ثغرات فيها، وإقامة جسور عليها كي يتفاعل العقل العربي مع الفكر العلمي الحديث، ويأخذ أساسياته في الاعتبار في صياغة أيديولوجياته المعاصرة، سواء أرادها قومية أو إسلامية أو وطنية، حيث إن إقامة مثل هذه الأيديولوجيات على أسس عاطفية ووهمية، بل وخرافية، من أسباب الكوارث الراهنة في حياة العرب المعاصرين. ذلك أن «الظن» لا يغني عن الحق شيئا، كما يوجهنا القرآن الكريم. والتصورات السائدة في الذهنية العربية المسيطرة لا تخرج عن هذا «الظن»، الذي لا بد من تجاوزه بتأسيس علمي منهجي موضوعي لا يقبل المغالطة، وخداع النفس، أو محاولة خداع الآخر الذي لن ينخدع في نهاية الأمر. يشهد الخطاب الإسلامي المعاصر منذ صدور كتاب «معالم في الطريق» عام ١٩٦٥ لسيد قطب ردة عنيفة ضد العقلانية الإسلامية ذاتها، كما تمثلت في فكر المعتزلة والفلاسفة الإسلاميين الموحدين، ولعله ليس من المبالغة وصفه بأنه «المنفستو» الأول للحركة الأصولية السائدة، هذا مع عدم إغفال ما لنظيره د. محمد محمد حسين من مثل هذا التأثير في مؤلفاته منذ الخمسينيات.

٣- إن التأخر الزمني التاريخي الخطير في استيعاب أسس هذه الثورة العلمية التي قلبت تطبيقاتها حياة البشرية قاطبة في التكنولوجيا المدنية والعسكرية، قد انعكست على العرب أنفسهم ورسخت «حدا» من هذه الحدود في الذهن العربي المعاصر حيال إعادة النظر - علميا وموضوعيا - في مجريات التاريخ العربي والإسلامي، كما حدثت في الواقع، وليس حسب

التصورات الرومانسية والمثالية اليوتوبية التي تحفل بها الأدبيات التاريخية المتداولة عند العرب. أضف إلى ذلك، أن النهج العلمي في تحليل حقيقة مجتمعاتهم سوسيولوجيا وانعكاسات هذا الواقع السوسيولوجي على الأداء السياسي للدولة والمعارضة والنخب و«الجماهير»، هذا النهج العلمي الذي يمثل حجر الأساس في علم الاجتماع الحديث (والذي يعود بجذوره إلى ابن خلدون!)، يمثل إحدى الحقائق الغائبة أو القاصرة في الثقافة العربية المعاصرة. وعلى الرغم من اهتمام كبار المفكرين العرب بابن خلدون، من الشيخ محمد عبده إلى طه حسين إلى الدكتور علي الوردي، فقد توجه الاهتمام منذ بدء النهضة العربية الحديثة إلى الإحياء الأدبي والشعري - وكان ذلك طبيعيا في بداية النهضة - وإلى الرومانسيات التاريخية والأندلسيات، ثم سادت بعدها الأيديولوجيات السياسية الحزبية كتوجهات عامة وشعارات. وكان الغائب الأكبر في هذه الظاهرة الثقافية العربية الحديثة الفكر الاجتماعي - التاريخي الذي ينبغي أن يمثل في تقديرنا أبرز متطلبات الثورة الثقافية العربية الجديدة التي نعتقد أن ظروف العرب الراهنة ومستجدات العصر تحتمها بقوة [1].

إذن، فقد حان الوقت لإزالة «الحدود» بين العرب وعصرهم وعالمهم، وبينهم وبين الفكر العلمي لهذا العصر ولحضاراتهم الإسلامية ذاتها، وما يحتمه من إعادة نظر علمية لتاريخهم وواقعهم المجتمعي بما في ذلك نظمهم السياسية التي تفتقد قدرا كبيرا من العقلنة كون الفكر السياسي في الإسلام أضعف إسهامات الحضارة الإسلامية في الفكر العالمي على ما قدمته من عطاءات خصبة في فروع المعرفة الأخرى.

ب - ... وحدود الجغرافيا والتاريخ (أبعد من سايكس - بيكو)

تلك نظرة خاطفة ومكثفة فيما نعتبره «العقدة الحدودية» بين العرب المعاصرين وعصرهم وعالمهم.

أما فيما يتعلق بواقع الحدود الملموسة في الكيان العربي - ماضيا وحاضرا - فمن المفيد فهمها في نطاقها الموضوعي الجغرافي والتاريخي، لتجاوزها وتخطي آثارها بنهج موضوعي وفعال، بدل توجيه الهجاء القومي إليها بما لا يؤدي إلى التخلص منها في الحقيقة والواقع [2]:

١ - يلاحظ تاريخيا أن وحدة دائرة الحضارة العربية الإسلامية لم تتطابق معها، في المدى التاريخي المتتابع، دائرة سياسية متطابقة واحدة باتساعها، كما في الظاهرة الصينية، مثلا، حيث تطابقت الدائرة السياسية القومية مع دائرة الحضارة الصينية في معظم عصور تاريخ الصين. ثمة تعددية في الدوائر السياسية العربية ضمن الدائرة الحضارية الأوسع، وهذه ظاهرة تاريخية وليست نتاجا لاتفاقية سايكس - بيكو في المشرق العربي التي أضافت إلى تلك التجزئة التاريخية تجزئة استعمارية جديدة، والجدير بالملاحظة والمقارنة، كما قرر باحثون عرب كثيرون، أن الاستعمار جزأ في مواضع من الوطن العربي و«وحّد» في مواضع أخرى،

حسب ظروفه ومصالحه، فالفكر الاستعماري الحديث، كالحضارة التي يمثلها فكر براجماتي لا يتقيد بأحادية النظرة الجامدة، أو كما قرر د. غسان سلامة: «المستعمر نفسه قبل بحالات عديدة من التوحد، حيث كان التشرذم ممكنا له... ذلك أن قاعدة «فرق تسد» بعيدة عن أن تكون مطلقة، ثم إننا نرى في غير مكان من رقعة العرب، بل في معظم الأراضي العربية، أن الدول التي نشأت كانت امتدادا عصريا لبنى سياسية متميزة (تاريخيا) إلى هذا الحد أو ذاك، وهذه حال عمان واليمن، ومصر ولبنان، والمغرب طبعا»[3].

٢- يكمن السبب الموضوعي في تقديرنا لهذه التعددية التاريخية في خصوصية الجغرافيا العربية، فالفراغات الصحراوية الشاسعة والقاحلة فصلت طبيعيا بين مراكز التحضر التي أصبحت «دوائر سياسية» متعددة في الدائرة الحضارية العامة، وقد كانت حركة القوافل في العصور الإسلامية تخفف، بما تحمله من عوامل التفاعل، من حدة هذه «الحدود» والتعدديات، إلا أنه برسم الحدود الحديثة بين الكيانات القطرية، وما صحبها من موانع جمركية واقتصادية وأمنية وسياسية بين الدول العربية، رُسِّخَت هذه الحدود وثبتت.

هكذا، فنحن نعتبر الفراغات الصحراوية وما ولّدته في بواديها من قبائل تتشرذم عادة إلى عشائر وأفخاذ متنافسة ومتصارعة، بمنزلة «العامل الانفصالي» الأول في الحياة العربية المعاصرة، وعلى العرب التعامل واقعيا مع هذا العامل، بالإضافة إلى الأطماع الدولية بطبيعة الحال، للتخفيف من آثاره.

وبينما كان الفكر القومي يتحدث برومانسية عن الوحدة العربية، التي هي في الواقع ظاهرة لا تنكر جذورها وتجلياتها في كثير من مناحي الحياة العربية، كان باحث موسوعي عربي مثل المؤرخ العراقي د. جواد علي ينبه في تاريخ العرب المفصل قبل الإسلام إلى حقيقة موازية ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار في فهم الجذور التاريخية للحدود القطرية المعاصرة، في جانب مهم منها. كتب يقول: «حالت البراري بين العرب وبين تكوين المجتمعات الكبيرة الكثيفة، وعرقلت الاتصالات بين المستوطنات (الحضرية) التي بعثرتها... وبعثرت الأعراب في البوادي على شكل قبائل وعشائر... والمجتمعات الكبيرة الكثيفة هي المجتمعات الخلاقة التي تنعقد فيها الحياة، وتظهر فيها الحكومات المنظمة للعمل وللإنتاج وللتعامل بين الناس»[4].

وذلك ما يضعنا أمام إشكالية خاصة بالعرب، وهي أنهم أمة (موحدة الوجدان، مفرقة الكيان)، وما لم يتمكن وجدانهم الموحد من فرض حقيقته على واقع الأرض العربية في البنى التحتية اللازمة للوحدة من اقتصاد متقارب وشبكة مواصلات متكاملة على مختلف المستويات، ومؤسسات عربية فوق - قطرية، فإن هذه الإشكالية الازدواجية لن تفارقهم.

تقسيم الجيوش، وتخطيط المدن، وتوزيع الغنائم والخراج، بل إن تاريخ الإسلام السياسي في جانب مهم منه هو تاريخ الصراع بين الفروع والأفخاذ القرشية على السلطة.

إلا أنه ينبغي التنبه والتنبيه بوضوح على أن هذا «التشرذم» العشائري الموروث تاريخيا وجغرافيا لعوامل موضوعية كانت قائمة ليس قدرا مقدرا على العرب، وينبغي عدم القفز من تقرير هذه الظاهرة - علميا - إلى أنها من الموروثات والجينات الداخلة في صميم تكوينهم. فعندما يبدأ نمو الدولة الوطنية - بمنطق الدولة الحديثة وقوانينها ومفاهيمها - فإن هذه التعدديات ستتمازج وتتصهر في النسيج الوطني عبر عملية التحول التاريخي من المجتمع التقليدي إلى المجتمع الحديث، ثم عبر عملية التنمية الشاملة والمستدامة، وصولا إلى نسيج المجتمع المدني، الذي هو الشرط الأساسي للنمو الديموقراطي في ظل الدولة الدستورية. ومن الأدلة التاريخية - لكن الملموسة إلى عصرنا في العالم العربي - أن مصر التي وصفها ابن خلدون منذ أيامه بأنها «سلطان ورعية»، أي دولة ومواطنين بلغة عصرنا، قد استوعبت العناصر القبلية المهاجرة إليها من مشرق ومغرب ودمجتها في نطاق مجتمعها الحضري في ظل الدولة المركزية، وهي ظاهرة نراها أيضا في المملكة المغربية، حيث أدى تماسك النسيج الحضري بين القصبات المغربية إلى نشوء دولة مركزية تمثلت تاريخيا وإلى مطلع القرن العشرين في دولة «المخزن» ثم تطورت إلى المملكة الدستورية التي نشهدها اليوم(٥).

وبالإضافة إلى قطيعة المكان (الفراغات الصحراوية الهائلة)، نشأت قطيعة أخرى في الزمان أضعفت الاستمرارية التاريخية للدولة ومراكزها الحضرية. حيث كانت الغزوات الرعوية المتتابعة تاريخيا، سواء من جزيرة العرب أو من آسيا الوسطى الخزان الأكبر للموجات الآسيوية، تتوالى فارضة بعد كل اجتياح العودة إلى نقطة الصفر تقريبا في إعادة بناء الحاضرة والدولة(٦).

وعلى رغم ذلك، فقد بقي العرب كما ألمحنا أمة «موحدة الوجدان مفرقة الكيان». حيث أثبتت تجارب العقود الأخيرة، أنه رغم تصدع النظام الإقليمي العربي، وتراجع الفكرة القومية، واضمحلال المؤسسات العربية المشتركة وضمور «التضامن»، و«العمل العربي المشترك»، إلا أن مختلف هذه التراجعات والإحباطات لم تستطع التأثير في الوجدان الشعوري الموحد بين العرب، على رغم استقواء النزعات القطرية ومؤثراتها التربوية والثقافية والإعلامية، وانعكاساتها على الواقع اليومي المعيش للعرب في أقطارهم المختلفة. فعندما كانت القطيعتان المكانية (التصحر)، والزمانية (الاجتياحات الرعوية) تتضافران على مركز حضري وحضاري لتخريب معالمه، كانت الأسس المادية العمرانية «البنية التحتية» تتدمر تحت وطأتهما بطبيعة الحال، غير أن القيم المعنوية تتمكن من الفرار عبر الكتب المنقولة بالقوافل وعبر الذاكرة الفردية والجمعية إلى الحواضر الأخرى البعيدة عن الخطر، فتبقى في الوجدان والشعور

وتزدهر من جديد. هكذا عبر العصور والاجتياحات وسقوط الحواضر كان الكيان المادي على الأرض يتمزق ويتلاشى، بينما الوجدان يترحل ليبقى حيا في ذاكرة الأمة وشعورها، بل يقوم بالتعويض عن فقدان بناء بتضخم أشد.

وما زال «الوجدان» العربي على الصعيد الشعوري ينبعث حيا وحادا في كل مواجهة قومية، وقد عاد في معظمه إلى رصيده الإسلامي يستقي منه ويستوحيه صمودا وقوة، إلا أن هذه «الهبّات والفزعات» الوجدانية الشعورية، ما تلبث أن تخفت أمام العوامل الموضوعية المضادة «كنجاح التدخل الأمريكي للعراق، واستمرار التفوق العسكري الإسرائيلي ليس على الفلسطينيين وحدهم وإنما على الدول العربية مجتمعة»، فلا يتمكن «الكيان» القومي المتفرق في سياساته وحدوده ومؤسساته ونسيجه الواقعي المادي من التصدي للتحدي الماثل. وذلك عبر عقود متعددة ومنذ نشأة التيار القومي في الحياة العربية، بدرجة أو بأخرى، بل على الرغم من قوته أثناء المد الناصري.

ويذهب الفكر السائد المعالج لظاهرة التعدديات العربية والحدود، المعنوية أو المادية، الفاصلة بينها إلى التركيز على ظاهرة الأقليات العرقية والدينية والطوائف والمذاهب المنسوبة إلى هذه الظاهرة. إلا أنه من المفيد منهجيا التنبه أيضا وبتركيز إلى جانب آخر في هذه الإشكالية، وهي أننا أمام تعددية «الأكثرية العربية» المفترض انسجامها قوميا و«مذهبيا»، حيث إن أكثر من ٨٠٪ من سكان الوطن العربي مصنفون «عربا سنة»... ولكن هذا الاعتبار لم يؤد إلى «وحدة» هذه الأكثرية في كتلة موحدة، فظلت «تعدديات الأكثرية» هي الإشكال الرئيس الذي ينبغي الالتفات إليه في مقاربة المشكلة الحدودية في أبعادها الذهنية والنفسية و«الكيانية»، وليس فقط بمفهومها السياسي أو القانوني الدولي، وذلك ما ذهبنا إليه في بحثنا الموسوم «إشكالية التكوين المجتمعي العربي: أقليات أم أكثرية متعددة؟» في كتاب «النزاعات الأهلية العربية»، الذي تشاركنا فيه مع فريق بحثي من المؤلفين العرب[7].

وعلى رغم الوحدة العضوية العميقة للحضارة العربية الإسلامية ولدار الإسلام، فإن هذه الدار تجزأت سياسيا منذ وقت مبكر، وفي إبان قوة الدولة الإسلامية، ومع عدم وجود قوى مسيطرة عليها في ذلك الوقت «تتآمر من أجل تجزئتها»، كما تذهب الأدبيات العربية عن القوى الدولية في تبرير ظاهرة «التجزئة» العربية كليا.

من هنا نشأ توتر دائم في تاريخ العرب والإسلام بين انتماء عقدي وثقافي وحضاري شامل، وبين انتماء سياسي واقعي متجزئ، وهو توتر ما زال قائما إلى اليوم بين الانتماء الديني أو القومي الواسع، وبين الانتماء القطري المتحدد.

وكما سبق أن ألمحنا إلى ذلك، لم تتطابق الدائرة الحضارية الواحدة مع الدوائر السياسية المتعددة والمتصارعة داخلها، كما تطابقت - على سبيل المثال - الدائرة الحضارية الصينية مع الدائرة الموحدة

للدولة الصينية التي حافظت على وحدتها السياسية معظم عصور التاريخ، واستعادتها مبكرا في العصر الحديث في تطابق مقارب بين الدائرة السياسية والدائرة الحضارية.

إذا شئنا التدقيق في واقع تعددية الانتماءات الداخلة في تشكيل الهوية العربية، وتكوين النسيج العربي العام، نجد أن هناك ازدواجية ثلاثية تتعدى الثنائية التي أشرنا إليها، وذلك: بين انتماء عام للعقيدة والحضارة، وانتماء مجتمعي متحدد القبيلة أو الطائفة أو المحلة، وانتماء بحكم واقع الحال للكيانات السياسية القائمة[8]. هذا الولاء الثلاثي المزدوج نشأ في واقع التاريخ، وما زال قائما. وقد تزايد أخيرا بروز ولاء التعدديات المجتمعية الصغيرة من قبلية وطائفية على حساب البعدين الآخرين: الحضاري الشامل، والسياسي الوطني أو القطري. هذه الازدواجية الثلاثية يوازيها ويصاحبها مظهر ثلاثي ناتج عنها في الشخصية العربية الإسلامية العامة يتمثل في كون العربي «إسلاميا» في عقيدته وعبادته وقيمه الروحية، «عروبيا» في ثقافته وقيمه الأدبية والفنية، «قبليا» أو طائفيا أو محليا في نزعته وفزعته الاجتماعية وفي عصبيته السياسية. وهذه التعددية في الانتماء وفي التعبير عن الشخصية ليست من حيث المبدأ حكرا على العرب، فهي ظاهرة إنسانية عامة غير أنها في المجتمع العربي ظلت تعددية متفلتة وغير متسقة ضمن سلم للأولويات يصهرها في بوتقة عامة واحدة، وقد يتقدم أصغرها على أكبرها في أدق المواقف من دون ضابط أو هرمية تحدد الأولويات. وبتعبير آخر، فإنها تتضارب سلبا بدل أن تتكامل إيجابيا، كما في التجربة الاتحادية الأوروبية الجارية، والتي من المفيد أن نلاحظ أنها تضاربت سلبا في مراحل سابقة من التطور الأوروبي نحو الكيان الأكبر، ثم استطاعت الأمم الأوروبية وضعها في تراتبية إيجابية ومفيدة لحركة التقارب ثم التوحيد.

على صعيد آخر، وعلى رغم أنه ليس بالإمكان منهجيا التحدث عن «الديموقراطية» قبل تبلور مفاهيمها في العصر الحديث «وبما يتجاوز مفاهيم أثينا القديمة»، فإن «ديموقراطية» حياة البادية عند العرب لا بد أن تفهم في مدلولها الاجتماعي الواقعي، حيث قاربت طبيعة البيئة الصحراوية وضروراتها بين كبير وصغير. وبالتالي، فإنه لا يمكن تعميم المفاهيم الديموقراطية بالنسبة إلى آليات السلطة عند العرب. فأي ديموقراطية سياسية تحققت -في الواقع- داخل قريش، أو بين الأمويين أنفسهم، أو بين الهاشميين من عباسيين وعلويين، أو داخل أي قبيلة أو عشيرة عربية أخرى؟ وعلى رغم أن الإسلام علم المسلمين كيف يتعايشون ويتسامحون مع أصحاب الديانات الأخرى من أهل الكتاب، فإن المسلمين أنفسهم لم يأخذوا بهذه التعددية في تعاملهم السياسي في ما بينهم في حالات عدة.

والجدير ملاحظته أنه منذ نشوء السلطة السياسية في الإسلام، بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، كان السؤال المتقدم الملح: «من يحكم؟» بمعنى أي قبيل أو عشير؟ وتأخر

السؤال السياسي الأكثر أهمية وموضوعية: «كيف يكون الحكم بعد النبي في الدولة الجديدة، بأي منهاج وبرنامج استنباطا من مبادئ الإسلام السياسية التي جاءت عامة مرنة تتطلب التحديد والتقنين؟».

هكذا حولت «ذاتية» القبيلة مسألة الحكم في تاريخ الإسلام من «موضوع»: الحكم كيف يؤسس ويدار... إلى «ذاتية» الحاكمين: من يكونون، من أي عشير أو قبيل، وأي «ذات» منهم تفضل «الذات» الأخرى؟ بما زاد من صراع التعدديات السياسية داخل الوحدة الحضارية، ولم يقنّن مبدأ الشورى ليصبح مؤسسة سياسية فاعلة منذ بداية تاريخ الإسلام.

وينجرف الفكر السياسي والديني الإسلامي في هذه «المفاضلة» العقيمة التي شغلت العقول والاجتهادات وأثارت النفوس والتحزبات وسالت حولها الدماء. وتضاءلت بالمقابل قضايا الفكر السياسي والعلم السياسي الأكثر إلحاحا في مطلب السياسة البناءة، كقضايا بناء الدولة وتقنين السلطة، وتنظيم الحكومة وتحديد المشاركة، وإرساء أصول الحكم وآلياته بصفة عامة[9].

وكي لا نبقى في مجرد نقد تاريخي، على أهمية استيعابنا لأبعاده ومؤثراته وخطره، فلا بد أن نصل به إلى واقعنا الملموس في اللحظة التاريخية الراهنة من حياتنا العربية في الحاضر العربي.

ففي الحاضر العربي: تمثل الوحدات الوطنية، سواء كانت طبيعية من إرث التاريخ، أو مصطنعة من فعل الاستعمار، المجال الحياتي الوحيد الذي يعيشه العربي، ويربي فيه أولاده، ويتفاعل من خلاله مع العرب الآخرين، ومع العالم ويتعلم فيه قيم الوطنية والولاء والعمل والإنتاج. إلا أن العربي ظل يقيم ما يشبه العلاقة غير الشرعية مع وطنه «الصغير» المتحدد بسبب التجاذبات القومية الشاملة والدينية الشمولية. وظل هذا الوطن يمثل له «حالة مؤقتة» بانتظار الدولة الكبرى أو الخلافة العظمى. من هنا في نظرنا هشاشة قيم السلوك المدني في حياة العربي. فهي قيم لا يمكن أن يتعلمها الإنسان إلا في وطن متحدد يؤمن به ويمنحه كامل ولائه. لذلك، لا يتردد العربي في تخريب مظاهر العمران والحدائق العامة ومصابيح الإضاءة في هذا «الوطن العابر» الذي لا مشروعية عميقة له في أعماقه. وقد أسهمت الأيديولوجيا القومية المشرقية التي نشأت كردة فعل عصبي لتقسيمات سايكس - بيكو في «الهلال الخصيب» في خلق هذه الحالة العصابية تحت مصطلح الدولة «القطرية» المقموتة، التي ما زال أكثر الكتاب العرب يصبون عليها جام غضبهم بسبب استبدادها وعجزها في مواجهة الأعداء وتجاوز التخلف، وربما كانوا محقين في كثير مما يقولون.

«والمدهش أن الأيديولوجيا القومية الوحدوية التي ظلت تشجب «الكيانات القطرية»، حافظت أحزابها «القومية الوحدوية» على هذه الكيانات بكل ما أوتيت من قوة وحيلة عندما وصلت إلى الحكم!»[10].

إن هذا اللبس والالتباس بين مفهوم «الوطن» الذي يعيش ضمن حدوده وكيانه الإنسان وينبغي أن يتربى فيه تربية وطنية قوامها قيم السلوك المدني المتحضر المستند إلى وشائج المواطنة والوطنية، وبين إفرازات الدولة القطرية الحاكمة فيه بمساوئها، قد أديا إلى خلط خطير ومضلل بين الوطن ونظامه السياسي. ولا بد من العودة إلى التمييز بين الاثنين، وإنقاذ مفهوم «الوطن» والوطنية والمواطنة من قفص النظرة السلبية القاتمة السائدة عن الدولة القطرية التي ينبغي أن يتحرر كل وطن عربي من سوءاتها ضمن مشروع إصلاحي ديموقراطي حقيقي يقارب بين مفهوم المواطنة والدولة بما يتجاوز حالة الشيزوفرينيا القائمة بين القطرية والقومية القائمة في الوطن العربي، وذلك من منطلق أن من لا يستطيع بناء وطنه «الصغير» فلن يستطيع بناء وطنه الأكبر، ومع التذكر دائما أن «الدولة الكبرى» التي قامت في تاريخ العرب، وآخرها الدولة العثمانية، لم تكن أفضل من الدول القطرية، من حيث الاستبداد والتخلف السياسي وكيفية التعامل مع المواطن، وأنه ليس ثمة ضمانة أن تكون طبيعة الحكم في الدولة الكبرى أفضل من مثيلاتها القطريات، إذا لم تتوافر الشروط الموضوعية للحكم الصالح في هذه الحالة أو تلك. والنقد الشديد الموجه اليوم إلى الدولة القطرية ناجم عن كونها واقعا ماثلا يشهد ضد حالته البارزة للعيان، بينما الدولة القومية أو الدينية وعد بعيد ماثل في الأفق، لكننا لو عدنا إلى التاريخ وتأملنا تراثها السياسي لتبين لنا أن المسألة ليست في الأكبر والأصغر، وإنما في الطبيعة والجوهر.

وإذا كانت هذه الأبعاد الفوق - وطنية من قومية ودينية تنازع الوطن القائم ولاءه في الإنسان العربي نفسه، فإن الأبعاد دون الوطنية في القاع المجتمعي العربي من عشائرية ومذهبية تشد الإنسان العربي إلى أسفل، فلا يبقى للولاء الوطني الخالص غير هامش ضئيل لا يمكن أن يتم به بناء وطني يعتد به، ولمن يخشون مثل هذا الطرح، نقول لن تقوم للعرب قائمة، إلا إذا عرفوا كيف يبنون هذه اللبنات الوطنية لتتضح مستقبلا وتشكل أركانا للبناء القومي المشترك أما الأصفار والكسور فلا تنتج رقما قابلا لأن يصبح رصيدا يعتمد عليه في صناعة الأمم.

وعليه، فإذا كان من الضروري التمييز بين مفهوم «الوطن» وطبيعة النظام السياسي للدولة «القطرية» التي تحكمه، من أجل أن يحيا الإنسان العربي أولا حياة «وطنية» صحية تترسخ خلالها في شخصية الحقوق والواجبات الأساسية للمواطن في عصرنا، بما يهيئه ويعده مستقبلا لحياة قومية أرقى وأوسع، يقرر المشاركة فيها مع مواطنيه الآخرين في وطنه على أساس حرية الاختيار، ودون ضم أو إلحاق أو احتلال، فإن من الضروري في الوقت ذاته تبين الجوانب الإيجابية في ظاهرة الدولة القطرية ومغزاها، وتعزيز هذه الجوانب لإشباع وإنضاج المرحلة التاريخية التحولية لهذه الظاهرة للدخول في التشكل المتدرج الأكبر

للمجتمع القومي، دون التغافل عن سلبياتها، كأي ظاهرة في الواقع المحكوم بتناقضات الجدلية التاريخية والاجتماعية.

إن رؤيتنا هذه للمغزى التاريخي لظاهرة الدولة «القطرية»، التي هي في واقع الأمر الدولة «الوطنية» الأولى التي يعايشها الإنسان العربي في تاريخه، وهي رؤية شرحنا حيثياتها التاريخية والسياسية بإسهاب في كتابنا «تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية» (١٩٩٤)، تستند باختصار إلى المنطلقات الفكرية التالية[١١]:

(١) خضع العرب في تاريخهم لسلطات إمبراطورية، آخرها السلطنة التركية العثمانية، التي مثلت لهم إطارا إمبراطوريا فضفاضا مستندا إلى العاطفة الدينية، بينما كانوا يعيشون واقعيا في بناهم المجتمعية الأصغر من طوائف ومناطق وقبائل، أي أنهم لم يدخلوا عضويا في بوتقة الدولة ولم يخبروها ولم يتعمقوا تجربتها وأصولها كما عاش الصينيون على سبيل المثال في بوتقة دولتهم بالمعنى العضوي التاريخي للدولة. (وليس بالضرورة بالمعنى الحديث لها) ولا بد من ملاحظة الفارق النوعي بين الدولة والسلطة. السلطة التي تكون أحيانا نقيضا للدولة.

(٢) هكذا فإن التاريخ العربي الإسلامي تأرجح بين وضعية الدولة واللا دولة، ولم يتح للعرب، أن يخبروا تجربة استمرارية الدولة، التي هي مدرسة السياسة، وكما لاحظ عدد من الدارسين فإن البعد السياسي للظاهرة العربية ما زال إلى يومنا يتراوح بين تشكل وانحلال الوحدات السياسية من أكبر إلى أصغر، وبالعكس، مرحلة بعد أخرى.

فقد تلخصت تراجيديا التاريخ العربي في أنه: لا الوحدات الصغرى تنصهر سياسيا في الفضاء «القومي» الموحد لتشكل في إطاره كيانا سياسيا واحدا ثابتا، ولا هي تنفصل أو تنفك عنه بصورة نهائية لتقوم بذاتها في كيانات لا صلة لها به. «إنه الانفصال في الوحدة، والوحدة في الانفصال».

(٣) إن المحصلة العملية لهذا الواقع التاريخي هي أن «الدولة الوطنية/القطرية» الحديثة تمثل أول تجربة حقيقية للعربي في معايشة الدولة، سلبا وإيجابا ... استبدادا وانتظاما ... حقا وواجبا ... قمعا وتحررا ... إلخ، ولا بد من أن تعطى هذه «التجربة» دورها الطبيعي في خصوصية التطور القومي الحديث للفرد العربي وللأمة العربية بعامة. وأي محاولة لإجهاضها قبل أوانها باسم القومية والوحدة لن تؤدي إلا إلى عرقلة ذلك التطور الطبيعي وإعاقته، فلا مفر من إنضاج التجربة الوطنية القطرية لتصب بصورة طبيعية وإيجابية في مجرى النمو القومي. فالعرب، بالمفهوم الحديث للأمة القومية، هم أمة في طور التكوين - كما طرح ذلك بعض الماركسيين ولا بد من احترام طبيعة هذا التكوين ومراعاة خصوصيته شئنا أم أبينا، وكما قرر محمد عابد الجابري: «دون نظرية الدولة العربية الواقعية الفعلية، الدولة العربية القطرية باختلاف أشكالها، لا يمكن وضع نظرية عملية في الوحدة العربية»[١٢].

(٤) وعليه فإن ترك الإنسان العربي في عراء الانتظار في قيام الوحدة القومية الكبرى، أو الخلافة العظمى، كوعد غير ملموس، وغير متحقق بعد، يجعل العلاقة بينه وبين وطنه القائم المتحدد بمنزلة ممارسة لعلاقة «غير شرعية» تتم في الخفاء والظلام، بعيدا عن أي شرعية ضميرية.

إن الانتماء القومي والديني انتماء طبيعي وحقيقي لا ينكر، غير أن تحويله، سلبا، إلى انتماء متضارب مع الانتماء الوطني، بدل أن يتكامل معه كما في التجربة الاتحادية الأوروبية، مثلا، حيث تؤدي الانتماءات الوطنية الأوروبية «المشروعة» إلى انتماء أوروبي أكثر - ومشروع أيضا - وفي إطار الانتماء الطبيعي الأوسع للحضارة الأوروبية الغربية بمكوناتها المختلفة وأبرزها المسيحية، نقول إن إقامة علاقة التضارب بين الانتماءات المختلفة في الهوية العربية، بدل العمل الفكري الجاد على تحويلها إلى علاقة تكامل، يجعل هذه الهوية ساحة للتمزق الداخلي، كما هي الآن، على رغم أنها تملك مقومات التقريب والتوحيد لو عرفنا كيف نعيد ترتيب الأولوية الزمنية لولاءاتها وانتماءاتها المختلفة، الغنية والخصبة، بين انتماء وطني أولا، ثم انتماء قومي، ثم انتماء ديني وحضاري ... إلخ.

(٥) إن غياب القيم والمسلكيات المدنية في حياة العرب المعاصرين، وهي لا تتأتى إلا بغرس التربية الوطنية، مرده إلى هذا التضارب والتناقض الذي تغرسه الأيديولوجيات والشعارات القومية والدينية - قبل أوانها التاريخي الصحيح - في نفوسهم حيال أوطانهم، التي لا ملجأ لهم غيرها في المرحلة التاريخية الراهنة. فإذا كان الوطن كيانا غير شرعي، وتجزئة مصطنعة، وتقسيما استعماريا، فكيف يمكن منحه الولاء والانتماء، وبالتالي التربي تربية وطنية سليمة في ظله وما يرتبط بها من غرس ضروري لواجبات السلوك المدني في المجتمع الوطني؟

لهذا بقيت قيم السلوك المدني في الأوطان العربية المختلفة، قيما مؤجلة لن تتحقق إلا بتحقق الوحدة الكبرى ... وانتظارا لها!! واستقال المواطن العربي من واجبه الوطني الراهن - بحجة الانتظار - وبقيت قيم السلوك المدني والوطني في مختلف الأوطان العربية تندب حظها، وتكشف عن هشاشتها. فهي قيم لا بد من ممارستها «هنا والآن» ... لا في أي مستقبل آخر ... ولذا فقد لوحظ أن الفرد العربي مستعد للخروج في مظاهرة كبرى لكنس الإمبريالية، باعتبار ذلك واجبا قوميا، لكنه ليس على استعداد في الأغلب للمشاركة في أي فعالية محلية لكنس الشارع القريب من بيته، حيث إن السلوك المدني العربي - مؤجل - حتى تقوم دولة الوحدة. أو هكذا تبلور «الوعي» القومي المغلوط والملتبس في الأدبيات الأيديولوجية التي أدت في الممارسة الواقعية إلى عكس المنتظر منها ومن شعاراتها.

ويبدو الفكر المشرقي القومي هو الأكثر إعاقة وقصورا في هذا الشأن. حيث نشأ كرد فعل عصبي كما أشرنا إلى مخطط سايكس - بيكو الذي كان تجزئة استعمارية، بلا ريب لكن

معالجته كانت تتطلب تعمقا فكريا أفضل لسبر دقائق الأوضاع العربية، أو كما لاحظ الكاتب السوري عماد فوزي شعيبي: «هذه الرومانسية القومية انطلقت من رفض كل دولة وطنية، وأذابت الوطني في مفهوم العروبة التراثي والوجداني وركبت تحليلات اقتصادية تدل على عدم نجاعة الوطني بمعزل عن القومي، ونسيت أن تلتفت إلى أن الوطني في غياب القومي ضرورة ملحة، وأنه من الغباء انتظار ما هو قومي حتى نبني أوطاننا بشكل قومي وجمعي. [هكذا] أصبح مفهوم الوطن مفهوما ضائعا بين عدم التعيين المعرفي وبين الهوية القومية المختلسة»[13].

ويتضح هذا الخلل المفهومي في الفكر المشرقي القومي تجاه البعد الوطني، إذا قارنا موقفه هذا بموقف الفكر المغاربي الوحدوي الذي يصبو إلى وحدة المغرب العربي الكبير، دون أن يقف من الحقيقة الوطنية لدول المغرب موقف التأثيم والإدانة، باعتبار أن البناء الوطني لبنة في طريق البناء القومي وتلك هي النظرة الأصوب[14].

(٦) إن الاستقراء التاريخي - المجتمعي، ماضيا وحاضرا، للدور «الوحدوي» العملي الذي تؤديه «الدولة القطرية» في دمج البنى المجتمعية الصغيرة - من طوائف وقبائل ونواح وأطراف - في نسيج الجسم الوطني الذي تحكمه، وإن يكن بدرجات تتفاوت من الاستبداد والتحكم وصولا إلى بناء المجتمع المدني، هذا الاستقراء يدل على أن الدولة القطرية في المنظور التاريخي تمثل مرحلة «توحيدية» لتلك البنى والتعدديات الصغيرة المتقزمة في القاع السوسيولوجي لمختلف البنى التي تكلست تاريخيا في ظل السلطنات الإمبراطورية الفضفاضة، والتي أعطى وجودها الانطباعي الملتبس بأنها «وحدت» العرب في كيان واحد.

وعلى سبيل المثال، فوحدة «اليمن الكبير» التي ما زالت تعتبر من الوحدات «القطرية» بالمنظور القومي، نعتقد أن هذه «الوحدة» هي خطوة تاريخية مهمة من أجل توحيد البنى المجتمعية اليمنية الأصغر، التي بقيت هكذا بفعل عوامل الجغرافيا والتاريخ، على رغم اعتبار اليمن جزءا من الدولة الإسلامية الكبرى، التي «توحدت» في «الوعي» التاريخي السائد لدى العرب.

مثل هذا الاستقراء التاريخي المجتمعي يمكن تطبيقه على مختلف الكيانات القطرية العربية اليوم التي تتفاعل في إطارها البنى المجتمعية الأصغر - صراعا أو وفاقا - في تحولها إلى مجتمع وطني متجانس يمكن أن يمثل بنية صالحة لتشكيل نسيج قومي أكبر في المستقبل. وهي حالات تعرضنا لها تفصيلا في كتاب «تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية»، وفي فصل قائم بذاته من فصوله بعنوان: «بمنظور الواقع الفعلي للتاريخ والمجتمع الدولة القطرية: تجزئة أم توحيد؟»[15].

خاتمة

إذا صحت هذه الفرضيات - ونعتقد بصحتها - فسيكون من المفيد لحركة الوحدة العربية في المدى الطويل، امتلاك الجرأة على تحديد الحدود «القطرية» للدول الوطنية في العالم العربي، سواء اعتبرنا أن هذه الدولة أو تلك من صنع التاريخ أو من صنع الاستعمار؛ فهي واقع ملموس يعيشه الإنسان العربي، هنا وهناك، ويتقرر فيه مصيره ومصير أبنائه. وبعد تحديد هذه الحدود «القطرية» وتبادل الاعتراف بها، واطمئنان المواطنين العرب على جانبيها إلى توقف الصراع بشأنها، يمكن أن تنغرس بذور تلك الثقة المفقودة في يومنا، وذلك من خلال المشروعات والمصالح المشتركة التي يمكن أن تؤدي، إلى تجاوزها تدريجيا لمصلحة مختلف الأطراف.

قبل خمسة عقود، كان الصراع الحدودي بين الدول الأوروبية على أشده إلى أن تحددت الحدود. بعد تحديدها وتبادل الاعتراف بها، أخذت المؤسسات الأوروبية المشتركة تتنامى مخففة من حدتها تلك، بل عاملة من أجل تجاوزها.

تلك هي جدلية التاريخ، في الحدود وغيرها. وليس العرب استثناء من ذلك، لذلك نرى أنه لتجاوز الحدود بين العرب، وهذا ما نأمله مستقبلا، لا بد من تحديدها أولا في سبيل الوحدة العربية ... أخيرا!!

حدود فلسطين مدخل إلى الاستعمار

د. سلمان أبوستة(*)

فلسطين بلد له حدود واضحة، وإسرائيل بلد بلا حدود. وقد خلقت حدود الأولى لتكون مقدمة لخلق الثانية. كان هذا في بداية القرن العشرين. وفي نهايته، انكمشت فلسطين ذات الحدود إلى ما يشبه العدم، وتفشت إسرائيل في المنطقة إلى ما يشبه الوباء.

لم تستعمل الحدود في التاريخ لإشباع أطماع الاستعمار والاستيطان، مثلما استعملت في فلسطين. لقد كان ترسيم الحدود أشبه بالسكين تقطع الكعكة استعدادا لالتهامها. وكلما التهم جزء، زحفت الحدود أو أشباهها إلى مكان جديد، استعدادا للقضمة التالية.

لقد اختط الاستعمار أول حد دولي في التاريخ في المشرق العربي بين مصر وفلسطين في عام ١٩٠٦، وإن كان اسمه حينئذ خطا إداريا. ويبدو أن هذا الأمر صار مستساغا، فبعد ١٠ سنوات من هذا التاريخ، وفي غبار الحرب العالمية الأولى، بل وفي ظلام التآمر، خطط سايكس الدبلوماسي البريطاني، مع زميله القنصل الفرنسي بيكو لتقسيم المشرق العربي إلى دويلات، ما زالت إلى اليوم. وكما كتبت الإيكونومست ذات مرة، فقد أقبل العرب بحماس على تقبل هذه الخطوط المرسومة بالقلم الرصاص وحولوها إلى «حوائط صين عظيمة»، تفصلهم بعضهم عن بعض، وأصبح العرب بذلك «قبائل ذات أعلام».

في التاريخ القديم، كانت فلسطين تسمى أرض كنعان، وكانت جزءا من الكتلة الجغرافية والسكانية التي تحيطها من الغرب شواطئ البحر الأبيض المتوسط، ومن الجنوب والشرق الصحراء، ومن الشمال حدود غير ثابتة مع شبه جزيرة آسيا الصغرى. هذه الكتلة الكبيرة كانت تسمى «سوريا»، إما تحريفا من كلمة «آشوريا»، أو الكلمة البابلية «سوري». أما العرب منذ عصر الجاهلية فكانوا يسمونها الشام، أي الشمال، باعتبار أنها شمال الجزيرة العربية، كما سموا اليمن أي اليمين، أي يمين الجزيرة [1]. وما زال اسم الشام يطلق على سوريا

(*) رئيس هيئة أرض فلسطين - المملكة المتحدة.

الكبرى حتى مطلع القرن العشرين. وكان التوأمان: بر الشام وبر مصر غالبا ما تحكمهما حكومة واحدة على مدى القرون، حتى لو عزلت بينهما صحراء سيناء. وكان خط القوافل يمر من القاهرة إلى شمال سيناء إلى دمشق، مارا بمدن فلسطين الساحلية: غزة ويافا وعكا (وحيفا أصبحت مهمة في القرن العشرين). كان هذا أيضا خط الجيوش الغازية التي راح ضحيتها آلاف من سكان تلك المدن الساحلية الذين أنهكهم الغزاة عدة مرات. هذا الطريق قديم جدا عرف باسم طريق البحر Via Maris أيام الرومان.

أما اسم فلسطين، فقد اشتق من اسم «البالشت»، وهم القوم الذين استوطنوا الساحل الجنوبي الذي يمتد من تل الفارعة (جنوب رفح) على وادي بئر السبع إلى يافا وشمالها حتى بيسان. كان ذلك في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، وهؤلاء القوم جاءوا من جزر في البحر الأبيض المتوسط، كما تدل الآثار الفخارية، وسمي الساحل الذي سكنوه فلستيا Philistia.

وفي العصر الروماني، سميت البلاد فلسطين Palestina، وقد قسمت إلى ثلاث مناطق: فلسطين الأولى، ومركزها قيسارية على شاطئ البحر الأبيض، وتشمل القدس ونابلس وغزة ويافا. وفلسطين الثانية، ومركزها بيسان، وتشمل طبرية ونهر الأردن الشمالي، وفلسطين الثالثة، ومركزها البتراء في صحراء شرق الأردن. وفي أوائل العصر الإسلامي، قسمت الشام إلى أجناد:

جند فلسطين، وجند دمشق، وجند الأردن، وجند حمص. أما جند فلسطين، فكانت حدوده الشرقية وادي عربة حتى البحر الميت، ثم تتجه شرقا إلى داخل شرق الأردن، وحدوده الشمالية خط يمتد من نقطة جنوب عكا على ساحل البحر الأبيض، ويمر شمال نابلس، ويعبر نهر الأردن إلى شرق الأردن.

وكان مركز جند فلسطين: مدينة اللد لتوسطها، وعين الوليد بن عبد الملك أخاه سليمان، فأنشأ مدينة الرملة مجاورة لمدينة اللد إلى الجنوب الغربي. وهي أول مدينة إسلامية تنشأ في فلسطين.

لقد تغيرت هذه التقسيمات الإدارية في العهد العباسي وعهد المماليك كثيرا، أو قليلا لأسباب إدارية أو عسكرية، ولكنها لم تؤثر بشيء على حياة الناس الذين استقروا في قراهم ومدنهم، خصوصا القرى الجبلية التي كانت منيعة على الغزاة، بعيدة عن الطريق الساحلي الذي سلكوه. ولقد بينت دراسات بعثة «صندوق اكتشاف فلسطين» التي أصدرت موسوعة ضخمة عن فلسطين بعد مسح ميداني لها عام (1871 - 1875) أن سكان قرى فلسطين الجبلية لم يتغيروا جذريا منذ أن كانوا كنعانيين [2] وفي عصر الغزو الصليبي الإفرنجي، تغيرت التقسيمات الإدارية لفلسطين حسب الممالك اللاتينية التي لم تكن ثابتة مكانا وزمانا. على أن أطول مدة ثبت فيها التقسيم الإداري، كان في العهد العثماني، لقد قسمت فلسطين

إلى سنجق نابلس، ويمتد من نهر الأردن إلى البحر الأبيض مرورا بنابلس، وسنجق غزة ويمتد من يافا إلى غزة، وسنجق القدس، ويشمل الخليل وبئر السبع.

وهذه السناجق الثلاثة، كانت تتبع ولاية الشام، ومركزها دمشق. أما الجليل، ويشمل عكا وحيفا والناصرة وطبرية، فكان تابعا لولاية عكا، التي كانت تضم بيروت أيضا.

وفي القرن التاسع عشر، عندما زادت المطامع الأوروبية في فلسطين، وعينت الدول الأوروبية قناصل لها في القدس، كل يسعى إلى بسط حمايته على طائفة من أهل الذمة، أعلن السلطان تعيين متصرف مستقل للقدس يتبع له مباشرة عام ١٨٧٤.

وصار له نفوذ كبير يشبه نفوذ الوالي، وكان يتعامل مع قناصل بروسيا (أول قنصل أوروبي يعين في القدس) وإنجلترا وروسيا وفرنسا ومن تلاهم من القناصل. ولم تعد القدس مدينة دينية للحجاج فقط، بل أصبحت عاصمة إدارية لفلسطين الوسطى والجنوبية، ثم أصبحت عاصمة سياسية لمراقبة الأطماع الأوروبية في تقسيم أراضي الخلافة العثمانية، وما تلا ذلك من مؤامرات صهيونية كانت تتخفى تحت العباءة الأوروبية، ثم اشتقت لها طريقا منفصلا منذ عام ١٨٨٢.

وما أن وهنت الخلافة العثمانية، حتى بدأ الاستعمار الأوروبي ينهش في أوصالها من كل جانب. وكان أول من نهشها الإنجليز الذين انطلقوا من قاعدتهم في مصر.

حدود فلسطين مع مصر

القارئ لرسائل براملي W.E Jennings Bramley المفتش الإنجليزي لشبه جزيرة سيناء في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، الموجهة إلى رئيسه الأميرالاي أوين (Owen) مدير الاستخبارات العسكرية في القاهرة، يشهد صورة حية للمؤامرات الاستعمارية لتقسيم البلاد العربية من أجل الاستحواذ عليها، وهو الأمر الذي لم يتوقف حتى اليوم [٢].

براملي الذي كان يعيش وحيدا في قرية نِخَل التي تتوسط سيناء، ومعه بضعة أفراد من الهجانة، كان يستكشف الحدود الشرقية لسيناء ليعرف إلى أي حد يمكن لبريطانيا أن تمد حدود مصر الشرقية، التي احتلتها بريطانيا منذ عام ١٨٨٢.

ولما كانت هذه البلاد، بما فيها مصر والشام (سوريا)، التي كانت تشمل فلسطين ولبنان وشرق الأردن، هي أراضي خاضعة لسيادة الدولة العثمانية، ومقرها في اسطنبول، لم يكن للحدود بين تلك المناطق أو الأقاليم أي قيمة سياسية.

ولذلك، أوعز كرومر الحاكم الفعلي لمصر إلى مرؤوسيه الإنجليز أن يثبتوا أقدامهم في سيناء. فزار براملي كل أنحاء سيناء التي امتدت إلى جنود فلسطين دون فاصل أو حد، وسجل في دفاتره وتقاريره آبار المياه ودرجة ملوحتها أو عذوبتها ومن يملكها ومن يشرب من مائها

وطرق سيناء، وأهمها طريق الحج المصري من السويس إلى العقبة ودرب غزة من غزة إلى العقبة والدرب السلطاني الذي يؤدي إلى غزة من شمالي سيناء وطريق الشور في وسطها. وسجل أيضا أسماء القبائل والعشائر وأسماء شيوخها وعاداتهم وطباعهم ووسم جمالهم وموالاتهم للحكومة التركية أو المصرية.

على أن أهم ما كان يشغل بال براملي هو وجود قوات تركية برئاسة قائد الحامية التركية في العقبة أو قائمقام مدينة بئر السبع التي أنشئت عام ١٩٠٠ في منتصف صحراء النقب في جنوب فلسطين تحسبا للتهديدات البريطانية في مصر. وأهم من هذا، رصد براملي عدد القوات وأسلحتها ومكان وجودها.

كتب براملي إلى أوين في ١٩٠٢/٨/٢٩، بعد إقامة أكثر من سنتين في سيناء عن الوديان والقبائل ومصادر المياه التي تعترض الخط الوهمي الممتد من رفح إلى العقبة. أزعجه أن هذا الخط غير منطقي، لأن قبيلتي الترابين والتياها الموجودتين في فلسطين تمتد أراضيهما في سيناء غرب هذا الخط الوهمي، وهم يدفعون الضرائب إلى بئر السبع. وجنود القائمقام في بئر السبع يحمون هذه المناطق حتى حدود مدينة العريش.

وتحدث براملي مع شيوخ تياها البر المقيمين في سيناء عما سيفعلونه لو قامت حرب، هل سيحاربون مع تركيا أم مع مصر. فقالوا له إنهم لن يشاركوا في محاربة تركيا، ولكنهم لن يدخلوا الحرب ضد مصر.

وبالمقابل، قام حاكم غزة التركي بزيارة المقضبة والقسيمة في سيناء غربي الخط الوهمي لتأكيد السيطرة التركية عليها. وزاد الأتراك من قوة الحامية التركية في العقبة. وما لبثت تعديات براملي على الأراضي العثمانية، ومحاولته بناء مراكز حدود داخل فلسطين، وبناء قوته العسكرية لإثبات وضع اليد، بما يعني ذلك من تهديد بريطاني لبلاد الشام من القاعدة البريطانية المنوي إنشاؤها في سيناء، ومن تهديد لخط السكة الحديد الذي كان يجري إنشاؤه بين دمشق والمدينة المنورة، أن أدت إلى أزمة ديبلوماسية، أصبحت عسكرية فيما بعد. وتدخل فيها حاكم مصر الفعلي اللورد كرومر والسفير البريطاني في الأستانة (اسطنبول) والسلطان العثماني نفسه، كذلك خديو مصر عباس حلمي باشا، الذي كان خاضعا للنفوذ البريطاني.

وجاء أول تخطيط للحدود الإدارية بين مصر وفلسطين متضمنا في الفرمان الذي أصدره السلطان لمصلحة محمد علي باشا، مؤسس الدولة الخديوية في مصر، عام ١٨٤١ بعد غزوه لبلاد الشام ووصوله إلى حدود تركيا الحالية. جاء في الفرمان أن السلطان منح محمد علي وذريته من بعده حكم مصر وتكون حدودها الشرقية هي الخط المستقيم الممتد من رفح إلى السويس، مما يجعل ثلثي سيناء تابعة لسوريا وفلسطين.

وبعد ذلك بقليل طلب محمد علي من السلطان السماح له بإقامة نقاط حراسة على طريق الحج المصري الممتد من السويس إلى العقبة مارا بنخل، فأعطي له الأذن بذلك، وأصبحت المنطقة المستثناة من الأراضي المصرية منطقة تقع تحت إدارة مصر.

ومن الطبيعي أن فرمان ١٨٤١ سبب إحراجا شديدا للنزاع الذي اشتد عام ١٩٠٦ بين تركيا ومصر حول سيناء. فما كان من اللورد كرومر إلا أن أخفى الفرمان، وقال إنه لم يعثر له على أثر. ومن الغريب جدا أن يقبل هذا التفسير، خصوصا أن السفير الألماني كان يحتفظ بنسخة منه قبل ١٩٠٦. ولم يقدم الأتراك نسختهم منه، واستعاض كرومر عن غياب الوثيقة الرسمية بإرسال الأسطول البريطاني إلى العقبة لتعزيز الموقف البريطاني بالقوة، بدلا من الديبلوماسية.

وهددت بريطانيا السلطان بقبول الوضع الذي فرضته بريطانيا على خط الحدود المقترح من رفح إلى العقبة، وإلا فإن الأسطول سينزل جنوده لاحتلال هذه المواقع. عندها أجبر السلطان على قبول هذا الوضع الجائر. فأصدر الإرادة السلطانية في ١٩٠٦/٩/١٢ بقبول هذا الوضع قبل ساعات من الوقت المضروب لنزول قوات الأسطول إلى البر. وأنشئت لجنة للحدود واجتمع أعضاؤها الضباط الأتراك في المناطق الحدودية، وعلى وجوههم سمات الحزن والغضب، مع الضباط الإنجليز ومساعديهم المصريين في العقبة، ثم نقلت اللجنة معسكرها شمالا على هذا الخط تباعا، لتعيين نقاط الحدود على رؤوس الجبال إلى أن وصلت إلى رفح.

بدأ تعيين الخط من نقطة غرب العقبة على ساحل خليج العقبة وشرق موقع طابا «التي تقع قطعا في الأراضي المصرية»، حسب ما جاء في رسالة السفير البريطاني في الأستانة بتاريخ ١٩٠٦/٥/٣ إلى لندن.

وتبدأ الحدود من نقطة قريبة من مركز شرطة المرشرش (أم رشرش) التي بنيت عليها إيلات فيما بعد. وتبعد هذه النقطة ٦ كيلومترات (٣,٧٥ أميال) غرب قلعة العقبة على خط الساحل (انظر الخريطة رقم ٢ لموقع المرشرش).

من هذه النقطة، عين المساحون الإنجليز نقطا على رؤوس الجبال، بحيث ترى أعمدة الحدود من كل موقع إلى الموقع الذي يليه. ولم تنحرف الحدود عن الخط المستقيم إلا عندما قضت الضرورة (انظر الخريطة رقم ١).

وقد ثار نزاع مطول حول منطقتين: الأولى عين قديس والقسيمة حيث تتوافر المياه والأراضي المزروعة التابعة لقبيلة العزازمة التي يعيش معظمها في فلسطين.

والمنطقة الثانية، مثلث رأسه المقضبة في الثلث الشمالي من الخط، وهو من أراضي الترابين الذين يقطن معظمهم في فلسطين وقاعدته وادي العريش. وبذلك سلخ شريط عرضه

في المتوسط حوالي ٢٥ كلم وطوله ٢٢٠ كم من فلسطين وضم إلى مصر، أي أن بريطانيا ضمت إلى مصر حوالي ٥٥٠٠ كم٢ واقعة غربي الخط الطبيعي الذي يفصل الأراضي والمياه التابعة للقبائل على خط رفح - العقبة.

وقد وقعت الاتفاقية النهائية في ١٩٠٦/١٠/١، ومما هو جدير بالذكر، أن هذا الحد لم يوصف قط بأنه حد سياسي أو دولي، بل وصف بأنه خط إداري بين «ولاية الحجاز ومتصرفية القدس من جهة وشبه جزيرة طور سيناء، بموجب الاتفاقية التي وقع عليها مندوبو «الدولة العلية» (التركية) و«الخديوية الجليلة المصرية».

ولذلك، أوضحت الاتفاقية في المادة السادسة أن: «جميع القبائل القاطنة في كلا الجانبين لها حق الانتفاع بالمياه حسب سابق عاداتها، أي يبقى القديم على قدمه فيما يتعلق بحقوقها القديمة والسابقة على رسم الحد».

وجاء في المادة الثامنة: «يبقى أهالي وعربان الجهتين، على ما نوا عليه قبلا من حيث ملكية المياه، والحقول والأراضي كما هو متعارف بينهم».

على أن المادة السابعة لم تسمح للعساكر التركية بالعبور غرب الخط وهم مسلحون.

ولم تكن هذه الاتفاقية تكتسب أي أهمية لو لم تندفع قوات الاحتلال البريطانية من مصر بعد ذلك بإحدى عشرة سنة إلى فلسطين لاحتلالها عام ١٩١٧. في هذا التاريخ المشؤوم، أعطت بريطانيا وعد بلفور لليهود ليقيموا دولتهم على الأرض الفلسطينية العربية. وأصبح هذا الخط يمثل فيما بعد حدود الاحتلال الإسرائيلي لأرض فلسطين، ولو أعاد التاريخ نفسه، لأصر الفلسطينيون على وصول الحدود المصرية إلى القدس، وحتى كل فلسطين.

لقد خلقت بريطانيا دولة إسرائيل في السنوات العشر الأولى من الانتداب. وبين الأعوام ١٩٢٠ - ١٩٢٩، أنشأت بريطانيا هيكل هذه الدولة، بداية بالمندوب السامي الصهيوني هربرت صموئيل. إذ وضع هذا قوانين مكنت اليهود من إنشاء «الوكالة اليهودية» وهي نواة الحكومة، وإنشاء حرس المستعمرات الذي تحول إلى الهاجاناه ثم إلى جيش إسرائيل، وشركات للمياه والكهرباء والطرق والمساحة، التي أصبحت وزارات فيما بعد، كما أنشأت منظمة العمل الخاصة باليهود، الهستادروت، كنواة للقوة العاملة اليهودية.

وفي عام ١٩٤٨، طردت إسرائيل أهالي ٥٣٠ مدينة وقرية عربية، وأقيمت إسرائيل على ٧٨٪ من أرض فلسطين، بينما لم يتمكن اليهود، حتى في ظل الانتداب، من السيطرة على أكثر من ٥٪ من مساحة فلسطين.

ولم تتمكن القوات العربية من حماية الفلسطينيين من الاحتلال الصهيوني عندما دخلت هذه القوات فلسطين في ١٩٤٨/٥/١٥. وقبل هذا التاريخ، طردت إسرائيل حوالي نصف اللاجئين، وبعده فشلت القوات العربية في الحفاظ على ما تبقى من فلسطين، وبعد

هزيمتها وقعت اتفاقيات الهدنة مع إسرائيل. وفي ١٩٤٩/٢/٢٤ وقعت إسرائيل ومصر اتفاقية الهدنة، وحتى ذلك التاريخ لم يتجاوز احتلال إسرائيل في الجنوب خطا عرضيا يمر بمدينة بئر السبع. وبذلك بقي جنوب فلسطين عربيا دون احتلال إسرائيلي، ومساحته ٧٠٠٠كم٢، ويمثل ثلثي الحدود الجنوبية مع مصر. ولم تتقدم أي من القوات العربية على الجانبين، الشرقي الأردني أو الغربي المصري، للدفاع عن هذه المنطقة الحيوية عندما تقدم اسحق رابين بقوة خفيفة واحتل كل هذه المنطقة دون طلقة واحدة، وزرع العلم الإسرائيلي على المرشرش، في الأسبوع الأول من مارس عام ١٩٤٩، بعد توقيع الهدنة مع مصر، وهكذا ضاعت فلسطين.

وجاء في اتفاقية الهدنة أن خطوط الهدنة مؤقتة، ولا تضفي حقوقا على أي طرف أو تحرمه منها بسبب هذه الاتفاقية. لكن واقع الأمر أن إسرائيل بدأت بتثبيت قدميها في هذه المنطقة، وأنشأت مدينة إيلات في موقع المرشرش، وزرعت مستوطنات مسلحة قرب قطاع غزة، ووسعت مدينة بئر السبع، واستولت على المنطقة المنزوعة السلاح قرب عوجا الحفير على الحدود مع مصر ومساحتها ٢٦٠كم٢.

وفي عام ١٩٥٠، قدمت مصر مذكرة احتجاج إلى الولايات المتحدة لاستمرار احتلال إسرائيل للمرشرش باعتباره خرقا لبنود اتفاقية الهدنة مع مصر. ولكن لم تؤخذ خطوات عملية أو ديبلوماسية بعد ذلك. وأقفل الملف بالكامل بعد انتهاء عملية التحكيم حول الأراضي المتنازع عليها في طابا في نهاية الثمانينيات.

وتعدت إسرائيل على أراضي سيناء مرات عديدة بعد ذلك، واحتلت كل أراضي سيناء عام ١٩٥٦، ١٩٦٧.

وعندما وقعت مصر وإسرائيل معاهدة سلام في ١٩٧٩/٣/٢٦ قسمت سيناء عسكريا إلى ثلاث مناطق طولية مع اعتراف إسرائيل بسيادة مصر عليها، المنطقة «أ» ملاصقة لقناة السويس، لا تتعدى القوات المصرية فيها ٢٢ ألف جندي مع معداتهم، والمنطقة «ب» الوسطى، لا تتجاوز القوات المصرية فيها ٤ آلاف جندي بأسلحة خفيفة، والمنطقة «ج» محاذية لإسرائيل ويسمح فيها لمصر بقوات شرطة فقط.

وتنص اتفاقية السلام على أن الخط الفاصل الإداري لعام ١٩٠٦ أصبح خط حدود دوليا بين مصر وإسرائيل، واعتبرت المنطقة المنزوعة السلاح عند عوجا الحفير ضمنا تحت السيادة الإسرائيلية.

وبهذا اعترفت إسرائيل بأن سيناء غرب خط ١٩٠٦ هي أرض مصرية، وبالمقابل، اعترفت مصر بأن الأراضي شرقي هذا الخط في فلسطين هي أراض إسرائيلية بما فيها تلك الأراضي التي احتلتها إسرائيل بعد توقيع اتفاقية الهدنة مع مصر.

وماذا عن خط الهدنة الذي يمر في فلسطين نفسها، أي حدود قطاع غزة المحاط بخط الهدنة لعام ١٩٤٩؟ تحفظت عن هذا الخط، ولم تسلم لإسرائيل بأحقيتها فيه، جاء في المادة الثانية لمعاهدة السلام بين مصر وإسرائيل:

«إن الحدود الدائمة بين مصر وإسرائيل هي الحدود الدولية المعترف بها بين مصر وفلسطين تحت الانتداب، وذلك دون المساس بما يتعلق بوضع قطاع غزة».

وهكذا، امتدت الأراضي الفلسطينية التي احتلتها إسرائيل عام ١٩٤٩/١٩٤٨ من البحر الأبيض المتوسط إلى البحر الأحمر. لكن خليج العقبة بقي مياها إقليمية مصرية - سعودية وحرست مدخله الجنوبي بطاريات المدافع المصرية عند مضائق تيران. وبعد حرب ١٩٦٧، انتزعت إسرائيل الحق في اعتبار خليج العقبة وقناة السويس مياها دولية يجوز لها الملاحة فيها. ووصل أسطول إسرائيل في مناوراته إلى باب المندب جنوب البحر الأحمر، مهددا بذلك مصر والسعودية والسودان واليمن، دون أن تعترضه أساطيل عربية. وفي التسعينيات، حصلت إسرائيل من ألمانيا على غواصات متطورة ذات صواريخ بعيدة المدى، أصبحت تهدد إيران ودول الخليج العربي.

وهكذا تركت البصمة الاستعمارية آثارها على الأرض العربية منذ عام ١٩٠٦ حتى اليوم. ولا يزال الشعب العربي في كل الأقطار يدفع يوميا من حياته ودمائه وحريته ثمن هذه الجرائم الاستعمارية.

حدود فلسطين مع الأردن

تتميز هذه الحدود بأنها أقل الحدود جدلا، وإثارة للمشاكل قبل نشوء إسرائيل. وهناك سببان مهمان لذلك، الأول أن الحدود بين البلدين «طبيعية»، بمعنى وجود مجرى نهر الأردن بينهما ووادي عربة، على رغم أنه غير محدد بالدقة. والثاني أنه لا توجد فوارق كثيرة بين العائلات على جانبي النهر. فالهجرة عبر النهر في الاتجاهين كانت مستمرة، كأنها امتداد للأرض نفسها، مع أن الهجرة من فلسطين إلى الأردن كانت أكبر بكثير، سواء للمسلمين أو المسيحيين.

وقبل تقسيم البلاد العربية حسب الخطة الاستعمارية السرية التي اختطها الدبلوماسي البريطاني سايكس وزميله الفرنسي بيكو عام ١٩١٦، كانت أقاليم الأردن وفلسطين المحاذية لنهر الأردن تابعة لدمشق، بينما كانت أقاليم فلسطين الساحلية الشمالية مع جنوب لبنان تابعة لعكا ثم لبيروت. أما القدس والنصف الجنوبي من فلسطين، فكان مستقلا خصوصا منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر.

وبعد الحرب العالمية الأولى، وخضوع فلسطين والأردن للانتداب البريطاني، قرر وزير المستعمرات البريطانية وِنستون تشرشل عام ١٩٢١ في القدس، إنشاء إمارة شرق الأردن، وعلى رأسها الأمير عبدالله بن الشريف حسين قائد الثورة العربية الكبرى على الأتراك، وذلك

كتسوية سياسية لإخلال بريطانيا بوعودها للعرب باستقلال كل البلاد العربية. وأضيفت معان التي كانت تابعة للحجاز إلى إمارة شرق الأردن عام ١٩٢٩. وبقيت الحدود هادئة بين البلدين إلى عام ١٩٤٨ عندما زرعت إسرائيل على الأرض الفلسطينية.

وعندها، بدأت العصابات الصهيونية بالقيام بأعمال إرهابية ضد الإنجليز والعرب تمهيدا لقيام إسرائيل، وقامت بنسف الجسور على نهر الأردن عام ١٩٤٦، ومنها جسر اللنبي وجسر الشيخ حسين وجسر دامية وجسر سكة حديد الحجاز.

وكتب كيركبرايد الوزير البريطاني المفوض في عمان إلى لندن بتاريخ ١٩٤٦/٦/٣ طالبا اتخاذ قرار حول أراضي شرق الأردن، حيث إن المطامع الصهيونية في فلسطين قد أصبحت واضحة، «وقد لا تصبح الأرض على أحد جانبي الحدود غير عربية»[1].

و أوعز كيركبرايد إلى نظيره في القدس بضرورة تحديد الحدود بين فلسطين وشرق الأردن بشكل دقيق. بداية تم الاتفاق على نقطة الحدود على ساحل خليج العقبة. واعتمد الاتفاق الذي تم بين ممثلي حكومة الانتداب الإنجليز في القدس وعمان بتاريخ ١٩٤٦/٥/٥. وهذا الاتفاق يحدد نقطة الحدود على الساحل بين فلسطين وشرق الأردن على بعد ميلين (٣,٢ كم) غرب آخر بيت في بلدة العقبة من الجهة الغربية. ثم يمتد خط الحدود في اتجاه شمالي تماما حتى يلتقي بمنتصف وادي عربة على بعد ٢,٧٥ كم. وهذا يعني أن كامل وادي عربة بضفتيه عند العقبة يقع في فلسطين / إسرائيل نفسها (انظر الخريطة رقم ٢).

وبعد زرع دولة إسرائيل على أرض فلسطين، نشأت خلافات حدودية بينها وبين الأردن حول ٥ مناطق: ١- الباقورة أو جسر المجامع، ٢- وادي عربة في الجنوب، ٣- الأراضي التي زعم اليهود شراءها من أعيان شرق الأردن، ٤- خط الحدود في منتصف مجرى نهر الأردن، ٥- الخلافات على خط الهدنة في داخل فلسطين. وهذه الأخيرة سنتركها للمناقشة في الفصل التالي.

أما قضية الخلاف الحدودي على ما يعرف بمنطقة «جسر المجامع» فهي قصة قديمة، بدأت في العقد الأول لإعلان إمارة شرق الأردن. ففي عام ١٩٢٧ تقدمت شركة كهرباء فلسطين، التي أنشأها اليهودي بنحاس روتنبرج، إلى حكومة الانتداب البريطانية بطلب شراء ٦٠٠٠ دنم لإقامة المشروع عليها. وتقع الأرض المطلوبة على تقاطع نهري الأردن واليرموك، جنوب ما يعرف بخزان اليرموك (انظر الخريطة رقم ٣). ولذلك فهذه الأرض تقع في أراضي شرق الأردن بعد التحديد البريطاني لحدودها.

وهذه المنطقة، المعروفة عربيا باسم الباقورة، أصبحت نقطة حدودية مهمة، تتركز فيها نقطة حرس حدود شرق الأردن، وفيها نقطة جمارك ومهبط طائرات صغيرة، ويمر بها خط تلغراف، وبالطبع تنطلق منها خطوط التيار الكهربائي.

ويمر بالمنطقة أيضا خط سكة حديد يربط بين مدينة بيسان الفلسطينية شرق مرج بن عامر ومدينة سمخ الفلسطينية الواقعة جنوب بحيرة طبرية. ويعبر خط السكة الحديد أولا جسر المجامع ثم جسر اليرموك. أي أن القطار يخرج من الأراضي الفلسطينية، ويمر في أراض شرق أردنية لمسافة ٤ كم، ثم يعود إلى الأراضي الفلسطينية مرة أخرى. ولم تكن هناك مشكلة كبيرة في هذا التخطيط البريطاني، ما دامت الأرض على جانبي الحدود أراضي عربية.

وقد افتتح الأمير (الملك فيما بعد) عبدالله (الأول) محطة كهرباء في احتفال كبير، بحضور صاحب المشروع بنحاس روتنبرج. لكن العرب قاطعوا الشركة وكهرباءها. وعندما وجد روتنبرج أنه لا يحتاج إلى كل المساحة (٦٠٠٠ دنم) التي سمح الانتداب البريطاني له بشرائها، عمل على بيع الأراضي الفائضة إلى مستعمرين يهود، بدل إعادتها إلى حكومة الانتداب. بل إنه وضع خطة تطوير عام ١٩٣٦ لكل المنطقة التي يحتضنها نهرا اليرموك والأردن لمصلحة الاستيطان الصهيوني (*). وهكذا نشأت مستعمرة نهارييم الكبيرة على أرض شرق أردنية.

وبعد حرب فلسطين، وقعت اتفاقية الهدنة بين إسرائيل والمملكة الأردنية الهاشمية (تغير الاسم من إمارة شرق الأردن) في ١٩٤٩/٤/٣، في ظروف غامضة لا تزال تشغل المؤرخين (٦). فبينما كانت مباحثات علنية تدور في رودس تحت رعاية الأمم المتحدة، كانت هناك مباحثات سرية تدور بين الملك عبدالله والوفد الصهيوني في أماكن مختلفة من الأردن. وقد حصل تنازل عن أراض فلسطينية في آخر لحظة. وعلى طول خط الهدنة في فلسطين تمزقت أراضي قرى وانفصلت المنازل عن المزارع (انظر فصل خط الهدنة في فلسطين). ولم تأت الاتفاقية على ذكر الباقورة.

وفي صيف ١٩٥٠ قامت إسرائيل باحتلال جسر المجامع، على الرغم من احتجاج الحكومة الأردنية مستعينة بالدول الكبرى ومعتمدة على المعاهدة الأردنية البريطانية والإعلان الثلاثي للولايات المتحدة وبريطانيا وفرنسا الذي صدر لمنع عدوان طرف على طرف، وهدفه الحقيقي حماية إسرائيل من محاولات العرب، لو صدقت، لاستعادة الأراضي العربية التي احتلتها إسرائيل. لكن احتجاج الحكومة الأردنية لم يجد فتيلا، إذ ادعت إسرائيل أنه توجد خريطة وقع عليها جلوب باشا القائد الإنجليزي للجيش الأردني يقر فيها بأن منطقة جسر المجامع واقعة على الجزء الإسرائيلي من خط الهدنة. وبقيت هذه البقعة موضع مناوشات عسكرية وخلافات وعدم قبول شعبي لما يقرب من نصف قرن.

وفي ١٩٩٤/١٠/٢٦ وقعت اتفاقية السلام الأردنية - الإسرائيلية. وجاء في المادة الثالثة- الفقرة ٨:

«أخذا في الاعتبار الظروف الخاصة للباقورة / نهاريم، وهي تحت السيادة الأردنية، بوجود حقوق ملكية خاصة إسرائيلية عليها، اتفق الطرفان على البنود المذكورة في ملحق ١ (ب)».

وبموجب هذا الملحق يسمح لليهود وزوارهم وعمالهم بالمرور من وإلى المنطقة دون إعاقة، وليس عليهم دفع ضرائب أو جمارك أو قيود هجرة. وتحمي حكومة الأردن هؤلاء المستوطنين من المشاغبات والأضرار التي قد تقع عليهم من المواطنين الأردنيين. وتعتبر هذه المنطقة تحت سيادة الأردن، ولكن يسمح لرجال الشرطة الإسرائيلية بالدخول إليها وتعقب المجرمين فيها، ويكون هؤلاء خاضعين لقانون إسرائيل المطبق خارج المنطقة. ولا يسمح لغيرهم من حاملي السلاح بالدخول إلى المنطقة.

أما فيما يتعلق بوادي عربة فقد جرت الإشارة إلى أن القوات الصهيونية احتلت المثلث الجنوبي من فلسطين بعد توقيع اتفاقية الهدنة مع مصر وبعد احتلالها للنصف الشمالي من قضاء بئر السبع. وفي مارس عام ١٩٤٩ تقدم طابوران إسرائيليان نحو العقبة، واحد بمحاذاة وادي عربة والثاني في منتصف النقب، معرجا على سيناء، ثم عائدا عند رأس النقب، وكلاهما متجه نحو أم رشرش على ساحل خليج العقبة.

وحسب تقرير جلوب باشا (٧) فإن القوات الأردنية كانت تدافع عن خط أفقي تقريبا يمتد من عين الحفيرة (التي تبعد ٤٠ كم جنوب البحر الميت)، إلى بيار عديد قرب الحدود المصرية. وكان توزيع القوات الأردنية وسلاحها خفيفا، فلم تتعرض للقوات الإسرائيلية ولم تتعرض لها الأخيرة. وعندما أرسلت القوات الأردنية إلى مركز القيادة إشارة بتقدم القوات الإسرائيلية، لم يجبها أحد لأن جلوب باشا كان يحضر مسرحية.

على أن الخارجية البريطانية اعتبرت هذا انتهاكا لاتفاقية الهدنة الإسرائيلية - المصرية، المادة السابعة، فقرة ٤، التي تحظر وجود قوات هجومية جنوب عسلوج، واعتبرت أيضا أن العقبة قد تتعرض للخطر. فأرسلت قوات بريطانية لتقوية حامية العقبة وأرسلت إنذارا شديدا إلى إسرائيل. وعليه اكتفت إسرائيل باحتلال موقع أم رشرش الذي بنيت عليه مدينة إيلات.

لقد حددت اتفاقية الهدنة خط الهدنة في فلسطين، وأشارت بشكل عابر إلى وادي عربة، إذ جاء في المادة الرابعة (د) إن خط الهدنة من البحر الميت إلى جنوب فلسطين «سيتحدد بالمواقع العسكرية الحالية كما جاء في مسح مراقبي الأمم المتحدة في مارس ١٩٤٩». ومن المعلوم أنه لا يوجد مسح كامل لوادي عربة مقبول فنيا أو قانونيا، رغم نص المادة.

على أن أطماع إسرائيل في الأراضي العربية لم تتوقف. ففي أواخر عام ١٩٥٠ وبداية عام ١٩٥١، بدأت تعديات إسرائيلية على وادي عربة واختراقه جهة الأردن. وكان هناك طريق يمر في وادي عربة يؤدي إلى العقبة، وتستعمله حكومة الانتداب للوصول إلى هناك لمدة ٣٠ سنة سابقة (٨). ولكن إسرائيل تعدته لمسافة نصف كم على الأقل شرق الطريق، ولمسافة طولية ٥,٥ كم. ويقع هذا الطريق في الأراضي الأردنية حسب خرائط ١:١٠٠,٠٠٠ التي توجد عليها نقاط المثلثات. وتكونت لجنة بريطانية - إسرائيلية من المساحين لتعيين

الحدود. ورفضت إسرائيل استعمال الخرائط المعتمدة. كما رفضت اعتماد العرف الجاري أن منتصف وادي عربة (بطن الوادي) هو الحدود المعترف بها بين فلسطين وشرق الأردن منذ عام ١٩٢١. ورفضت رأي الأردن بأنه يمكن تحديد موقع بطن الوادي بالعين المجردة من دون الحاجة إلى خرائط.

وجاء في تقرير بريطاني من الأردن إلى لندن بتاريخ ١٩٥١/٢/١٢: «إن حادث وادي عربة يؤكد أن العوامل الحقيقية التي تحكم هذا الحادث هي:

١- أن لجنة الهدنة المشتركة عاجزة عن أي إجراء ولا تريد إغضاب إسرائيل.

٢- أن اليهود أقوى من الأردن وهم مصممون على إملاء شروطهم وليس المفاوضة عليها»[٩].

ومن الغريب أن هذا التقرير الذي كتبه ضباط بريطانيون مكلفون حماية شرق الأردن نيابة عن بريطانيا يحتوي على هذه الاعترافات بالعجز أمام دولة إسرائيل حديثة الولادة، التي ولدت في فلسطين على يد بريطانيا.

وتمادت إسرائيل في عدوانها على الأراضي الأردنية في وادي عربة، فقامت القوات الإسرائيلية بقيادة آرييل شارون في الفترة ما بين ١٩٦٨ و١٩٧٠ باختراق الحدود الأردنية لمسافة ٨,٥ كم في العمق وعلى طول مسافة ١٠٠كم، مما أدى إلى الاستيلاء على ٣٤٤ كم مربع (٣٤٤ ألف دنم) من الأراضي الأردنية[١٠]. وفي مباحثات معاهدة السلام، ادعت إسرائيل أن هذه الأراضي إسرائيلية وأنها أقامت عليها مزارع واسعة وأنه لا يمكن إعادتها. وتوصل الطرفان في النهاية إلى حل سياسي تفرضه القوة وليس حلا قانونيا. وذلك بأن استمرت إسرائيل في السيطرة على هذه المزارع، ولكن عوضت الأردن عنها بالدخول في وادي عربة بما يوازي الخروج عنه. وبذلك استطاع الأردن استرداد الأراضي المسلوبة (٣٤٤ كم مربع) مساحة، ولكن أصبح خط الحدود في وادي عربة ليس مستقيما كما كان، بل مليئا بالتعرجات والنتوءات ليغطي مقايضة الأرض.

وقد تقرر في معاهدة السلام الأردنية - الإسرائيلية أن تتكون لجنة لتخطيط الحدود (ملحق ١ بند ج) وإقامة أعمدة حدودية على مكان الخط الحدودي الذي اتفق عليه في وادي عربة لاحقا.

أما الأراضي التي يزعم اليهود ملكيتها قرب الحدود فمن المعلوم عامة أن هناك أراضي كبيرة المساحة اشتراها اليهود من بعض وجهاء شرق الأردن في الثلاثينيات من القرن العشرين في غور الكبد والغمر وغيرهما. ولكن لا توجد سجلات رسمية بذلك في دائرة الأراضي في عمان. وقد نشط اليهود في تلك الفترة للاستيطان في شرق الأردن، نظرا إلى تأثير ثورة البراق الفلسطينية في القدس عام ١٩٢٩، وشعورهم بأن وضعهم غير آمن في فلسطين، هذا بالإضافة إلى أن الأراضي المتوفرة في شرق الأردن كبيرة وقد شجع بعض هؤلاء الوجهاء الاستيطان اليهودي في بلادهم.

وقد عالجت المعاهدة الأردنية - الإسرائيلية هذا الوضع وجاء ذلك في ملحق ١ (ج) نصا مطابقا لأراضي الباقورة.

وتنص معاهدة السلام على أن الحدود على نهر الأردن بين طبرية والبحر الميت تتبع منتصف مجرى نهر الأردن أينما كان. وحيث إن المجرى متعرج، ويمر أحيانا بمناطق ضحلة، فيسهل تغيير مجراه. وقد قارن الكاتب بين الخرائط البريطانية للمجرى عام ١٩٢٤، والصور الجوية عام ١٩٤٥، وخرائط إسرائيل لعام ١٩٩٨. فوجد مقابلة جيدة بين خرائط عام ١٩٢٤ وصور ١٩٤٥، ولكن وجد أن إسرائيل قد عمدت إلى حفر مجار مستقيمة بين طرفي المنحنيات الضحلة، بحيث ينتقل المجرى إلى الشرق، وتصبح الأراضي غربه داخل إسرائيل.

ويبدو أن جميع هذه التسويات على الحدود قد عادت على إسرائيل بالفائدة. ويمكن استنتاج ذلك من كتاب الإحصاء السنوي لإسرائيل الذي يسجل مساحة كل إقليم من أقاليمها ومجموع مساحة إسرائيل كل عام. وبمقارنة مساحة إسرائيل قبل معاهدة ١٩٩٤ وبعدها، نجد أنها قد زادت بمقدار ١٩٢ كم٢. وأدرجت ملاحظة في الكتاب السنوي الإسرائيلي تقول إن الفروق عن الأعوام السابقة ناتجة عن معاهدة السلام الأردنية - الإسرائيلية، على أنه لم يمكن تفصيل مصدر الزيادة دون الرجوع إلى الخرائط المضافة إلى ملاحقة المعاهدة بشكل تفصيلي.

حدود فلسطين مع سوريا ولبنان

هناك ثلاثة خطوط مهمة يتداولها الناس حول هذه الحدود.

الخط الأول: الحدود الدولية عام ١٩٢٣:

في ذلك العام، كانت فلسطين تحت الانتداب البريطاني، وسوريا ولبنان تحت الانتداب الفرنسي، لذلك كان التقسيم بين سوريا وفلسطين هو تقسيما للمصالح الاستعمارية، ولم يكن لحقوق أصحاب الأرض أي دور في ذلك، إلا الذي رآه الاستعمار كافيا لمنع القلاقل والاضطرابات بين الأهالي.

وفي ٣ فبراير ١٩٢٢ تم الاتفاق بين البريطاني نيو كامب والفرنسي بوليبه على التوقيع على خريطة الحدود بعد مفاوضات مضنية. كانت مهمة الضابط البريطاني في سلاح الهندسة أن يحقق أكبر مكاسب ممكنة من مصادر المياه تنفيذا للخريطة التي قدمها وايزمان إلى مؤتمر السلام عام ١٩١٩، وكان ضابط الاستخبارات البريطاني ماينر تسهاجن زميل لورانس العرب، شديد التعصب للصهيونية، وله الأثر الأكبر في توسيع رقعة فلسطين لتشمل الموارد المائية لنهري الأردن واليرموك. والمطلع على الخريطة اليوم، يجد أن خط الحدود يتعرج بشكل غير طبيعي لكي يضم منابع الأنهار والوديان.

أما فرنسا، فكان هدفها توسيع رقعة لبنان لإنشاء دولة مسيحية، وكان خط بريطانيا الصهيوني يمتد من جبل الشيخ إلى صور، فأصر الفرنسيون على توسيع رقعة لبنان بإزاحة

الخط جنوبا ليمر برأس الناقورة، يضم مناطق غالبيتها شيعية ضعيفة لم تر فيها فرنسا خطرا على لبنان الجديد. ووافق البريطانيون على ذلك مقابل بقاء تل القاضي بما في ذلك منبع نهر دان في فلسطين، على رغم أن أراضي التل كانت ملكا لعائلة لبنانية، مقابل توسيع حدود فلسطين لتشمل مصب نهر اليرموك.

وانعكس الأمر في حال منطقة بانياس، فأصر الفرنسيون على بقائها في منطقتهم، ووافق البريطانيون على مضض، واستمر خط الحدود جنوبا موازيا لنهر الأردن، وعلى بعد قليل منه إلى الشرق، لكي يضمن وجود النهر بكامله في فلسطين، كما حرص البريطانيون على أن تكون بحيرة طبرية كلها في فلسطين. ولتأكيد ذلك استمر خط الحدود على بعد ١٠ أمتار من الشاطئ الشرقي الشمالي، ثم توسع في الأراضي السورية لكي يضم مصب نهر اليرموك بأكمله شرق الحمة، ثم يعود الخط بعد ذلك إلى منتصف نهر الأردن ليكون الخط الفاصل بين شرق الأردن وفلسطين. وتم تعليم الحدود على مسافة طولها ٧٨ كم مع لبنان و٧٩ كم مع سوريا.

وهكذا نجحت السيطرة الصهيونية على الحكومة البريطانية في الاستحواذ على أكبر قدر من مصادر المياه في المنطقة. وبعد أكثر من سنة وُقع اتفاق الحدود بين ممثلي فرنسا وبريطانيا في ٢٣ يوليو ١٩٢٣. (انظر الخريطة رقم ٤).

لكن هذا التخطيط القسري، من دون استشارة أهالي المنطقة وأخذ مصالحهم في الاعتبار، أدى إلى مشاكل كثيرة كادت تنسف الاتفاق كله. شطر هذا الخط أراضي ٢٣ قرية في قضاء صفد، وأصبحت الأرض في جانب والقرية في جانب آخر (كما حدث عند تخطيط خط الهدنة عام ١٩٤٩) وجرى فصل الناس، وهم أمة واحدة، على جانبي الخط، مثلما فصلت قرى عالمة الشعب ورامية وعديسة ومطلة. هذا عدا سبع قرى ضُمت إلى فلسطين قبل ذلك(*).

ولم تكن الضمانات التي أدرجت في اتفاق عام ١٩٢٣ كافية، على رغم أنها أكدت حق سوريا في استعمال خط السكة الحديد حتى سمخ (جنوب طبرية) وبناء رصيف على البحيرة في سمخ، واستخدام مياه نهر الأردن، وفي الملاحة والصيد في الحولة وطبرية تماما كما لفلسطين، وفي وصول البضائع والأشخاص من دون جمارك أو قيود.

لذلك نشأت الحاجة إلى توقيع اتفاق «حسن الجوار بين فلسطين وسوريا ولبنان» في ٢ فبراير ١٩٢٦، بتوقيع المندوب السامي في فلسطين من جهة، ونظيره في سوريا ولبنان من جهة

(*) القرى السبع التي ضُمت عند تحديد الحدود الأولى هي: صالحة، هونين، كمخ، طربيخا، نبي يوشع، ابل القمح، المالكية. أما بين ١٩٢٣ و ١٩٢٦ فقد نقلت ٣٠ قرية إلى فلسطين وهي: (تشمل القرى السبع التي بالحروف الغامقة) المطلة، النخيلة، علما، الناعمة، الخالصة، الزاوية، المنصورة، الزوق التحتاني، الزوق الفوقاني، خان الدوير، الخصاص، دفنة، اللزازة، هونين، ابل القمح، شوقار، إقرط، حانوتة، معسولة، أم الفحم المالكية، الدحيرجة، الجردية، كفر برعم، طربيخة، صروح، النبي روبين، قدس، حلحة، صالحة، وكذلك النبي يوشع).

أخرى، ويقضي الاتفاق الجديد بحماية حقوق السكان على جانبي الحدود، باستخدام مياه الأنهار والبحيرات للري والشرب والملاحة والصيد، وعبور الحدود من دون جوازات ونقل محاصيلهم من دون جمارك وتطبيق قوانين أقل الضرائب في أي من البلدين عليهم، وتسري هذه التسهيلات على السكان المقيمين في منطقة الحدود بغض النظر عما إن كانوا مواطنين تابعين لهذا الجانب أو ذاك، وفي حال الخلاف على تطبيق شروط هذا الاتفاق، يلجأ الطرفان إلى لجنة خاصة من الحكومات الثلاث، ويحال أي إهمال في تنفيذه إلى محكمة العدل الدولية، وهكذا، فإنه على رغم النيات الاستعمارية لكل من الدولتين، يعطي اتفاق «حسن الجوار» فرصة جيدة للمطالبة بالحقوق السورية.

الخط الثاني: خط الهدنة في ٢٠ يوليو ١٩٤٩

على رغم تراجع سوريا بعد احتلال دجانية (أ، ب) في عام ١٩٤٨ إلا أنها بقيت على الضفة الشرقية لبحيرة طبرية، وحول بحيرة الحولة في الأراضي الفلسطينية. وأصرت إسرائيل على خروج سوريا من فلسطين، معتبرة أنها وريثتها، وأن هذه المنطقة جزء من الدولة اليهودية حسب قرار التقسيم، وأشار القنصل الأمريكي في القدس إلى هذه المغالطة، إنه إذا كانت إسرائيل ترغب في التقسيم، فلتنسحب إلى حدوده، وبذلك لا يكون لها أو لسوريا حق في احتلال أي منطقة خارج التقسيم وإن كانت ترغب في الاحتفاظ بأراض سيطرت عليها، فإن لسوريا حقا في ذلك أيضا.

ونجح رالف بانش في إقناع حسني الزعيم بشروط الهدنة، خصوصا أن الزعيم كان يسعى إلى توثيق علاقاته والحصول على معونة من أمريكا، كما أنه عرض على بن غوريون اتفاق سلام يوافق بموجبه على توطين اللاجئين في سوريا. وكان من أهم شروط الهدنة تحويل المناطق التي سيطرت عليها سوريا إلى مناطق منزوعة السلاح، وهي ثلاث: الأولى الشمالية في أقصى الشمال الشرقي من فلسطين، شمال تل العزيزات، ومساحتها ٤ كم٢. والثانية الوسطى مثلث واسع جنوب بحيرة الحولة يصغر إلى شريط في محاذاة نهر الأردن حتى مصبه في طبرية ومساحتها حوالي ٢٤ كم٢. والثالثة الجنوبية في جنوب شرقي طبرية في خط يمتد حتى شرق الحمة، ويعود غربا في محاذاة نهر اليرموك ثم يتصل ثانية ببحيرة طبرية شرق سمخ، ومساحتها ٣٢ كم٢ ومجموع المناطق الثلاث حوالي ٧٠ كم٢ (انظر الخريطة رقم ٥).

في المنطقة الثانية (الوسطى) توجد ٤ قرى فلسطينية هي كراد الغنامة وكراد البقارة ومنصورة الخيط ويرده، وبها مستعمرة واحدة هي مشمار هايردن، وفي المنطقة الثالثة (الجنوبية) توجد ٣ قرى فلسطينية هي الحمة والنقيب والسمرة، ومستعمرة واحدة هي عين جيف.

وكانت شروط الهدنة واضحة: يتمتع السكان المحليون بحرية العيش والعمل، ويمنع دخول قوات عسكرية إلى المنطقة، عدا شرطة مدنية من الأهالي لحفظ الأمن الداخلي ويحملون

أسلحة خفيفة. وأعطى مجلس الأمن سلطة كاملة لرئيس لجنة الهدنة المشتركة لتطبيق الاتفاق وحل النزاع الناشب، وتأكيدا لطابع نزع السلاح عن المنطقة، حددت اتفاقية الهدنة منطقة محيطة بالمناطق منزوعة السلاح عرضها ٥ كم لا يسمح بها بوجود الأسلحة الثقيلة (على غرار النظام المطبق الآن بسيناء).

ومن الضروري الإشارة إلى أن سوريا لم تمكن توافق على وجود مناطق منزوعة السلاح أو على توقيع اتفاقية الهدنة إلا بعد أن حصلت على ضمانات بأن هذه المناطق غير خاضعة لسيادة إسرائيل. لذلك فقد وجه بانش الرسالة التي أصبحت تعرف باسم (التفسير الرسمي)، في ١٩٤٩/٦/٢٦ (قبل التوقيع) إلى كل الأطراف والأمم المتحدة جاء فيها: «إن مسألة الحدود الدائمة، والسيادة على المنطقة، والجمارك والعلاقات التجارية وما شابه ذلك يجب أن يتفق عليه في اتفاقية السلام النهائية وليس في اتفاقية الهدنة، لقد واجهتنا صعوبات كبيرة في المفاوضات، لنعالج طلب إسرائيل غير المؤهل بانسحاب القوات السورية من فلسطين، وبعد جهد شديد أقنعنا السوريين بذلك، وآمل ألا ينقض هذا بمماحكات قانونية حول موضوع السيادة والإدارة». وبعد فترة هدوء استمرت سنتين، بدأت إسرائيل بإثارة القلاقل للاستيلاء على المناطق ومياهها.

الخط الثالث: ٤ يونيو ١٩٦٧ (عشية الحرب)

بدأت إسرائيل بإنشاء مستعمرة في المنطقة الجنوبية شرق بحيرة طبرية وحصنتها بخنادق و أسلاك شائكة مزدوجة، ثم حفرت قنوات مياه من البحيرة، ثم أطلقت جراراتها الزراعية لتحرث الأرض العربية قريبا من قريتي التوافيق العليا والسفلى، وفي كل مرة كان الجرار يتقدم في أرض عربية مسافة أكبر لاستفزاز سوريا حتى تحتل إسرائيل بعدها كل المناطق المنزوعة السلاح. وبعد ٢٥ عاما اعترف موشي دايان بذلك قائلا: «إننا كنا نسعى لإثارة أعصاب السوريين، فإذا أطلقوا الرصاص نستخدم المدافع وسلاح الجو. وكان بن غوريون قد قرر جر مصر إلى حرب مع إسرائيل بالاعتداء على سوريا التي تربطها مع مصر معاهدة الدفاع المشترك المبرمة في ٢٠ أكتوبر عام ١٩٥٥. ولكن جمال عبدالناصر لم يستجب لهذه الاستفزازات ولا لاستفزازه بهجوم إسرائيل على صبحة والكونتيلة في سيناء في ذلك العام. ووجد بن غوريون أخيرا فرصته في التآمر مع بريطانيا وفرنسا للتخطيط للعدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦.

وفي مطلع عام ١٩٥١ بدأت إسرائيل بتجفيف بحيرة الحولة وتحويل المياه إلى مشروع القناة القطرية التي تنقل المياه إلى النقب، ثم أرسلت إسرائيل الحفارات إلى شرق النهر خلافا للهدنة، وضيقت على أهالي القرى الفلسطينية بأن منعتهم من بيع محصولاتهم أو شراء لوازمهم من سوريا، وطردت ٧٨٥ من أهالي كراد البقارة وكراد الغنامة، وطردت كذلك عرب الشمالنه.

وأصدر مجلس الأمن قرارا بوقف أعمال تحويل المياه، وفي عام ١٩٥٣ أوقف إيزنهاور المعونة المقررة لإسرائيل، وأرسل إريك جنستون ليفاوض على توزيع المياه على دول المنطقة. ونتيجة الضغط الأمريكي، أوقفت إسرائيل أعمال تحويل المياه من الحولة، لكنها بدأت مشروعها القطري شمال غربي بحيرة طبرية مما استدعى مضخات رفع لنقل المياه إلى النقب. كان بن غوريون مهووسا بالنقب. كان يخطط للدخول في حرب مع جمال عبدالناصر باستفزاز سوريا. فبينما كان يقوم بتحول مياه الشمال إلى الجنوب، كان يسيطر أيضا على المناطق المنزوعة السلاح في الشمال والجنوب، وبينما طرد سكان الشمال في ضجة دولية استدعت اجتماع لجنة الهدنة ومجلس الأمن. طرد سكان الجنوب من دون أن يسمع أحد بذلك، وبينما بسط سلطة إسرائيل على المناطق المنزوعة السلاح في الشمال، بسط سلطة إسرائيل على مثلها في الجنوب (مثلث العوجة، ومساحته ٢٦٠كلم مربعا) وهي أكبر بكثير من الشمال، دونما ضجة. وفي الحالتين كان مجرم الحرب أرييل شارون هو قائد تلك العمليات. وفي أكتوبر ١٩٥٦، بينما كانت القوات الإسرائيلية تهاجم مصر، كانت هذه القوات تطرد آخر فلسطيني من المنطقة الوسطى حول بحيرة الحولة تحت تهديد السلاح.

وما إن بدأ العدوان الثلاثي عام ١٩٥٦ حتى أصبحت المناطق المنزوعة السلاح مقسمة بحكم الأمر الواقع بين سوريا وإسرائيل، واحتلت إسرائيل قرى النقيب والسمرة في الجنوب على شاطئ بحيرة طبرية، وكرادة البقارة وكراد الغنامة جنوب الحولة وأراضيها، وسيطرت سوريا على القطعة الصغيرة غير المأهولة في أقصى الشمال، وفي الشريط الأوسط شرق النهر وعلى الحمة وما حولها، مما لا تزيد مساحته على ٢٠ كلم مربعا، أي أقل من ثلث المجموع. وبقي الوضع كما هو عليه حتى عام ١٩٦٧.

وفي عام ١٩٦٤ انتهت إسرائيل من تنفيذ القناة القطرية، وبدأ العرب مشروعهم بتحويل منبع نهر الأردن من الحاصباني وبانياس في الأراضي العربية لتصب في نهر اليرموك متفادية بحيرة طبرية. لكن إسرائيل قامت بغارات جوية في ١٩٦٦ ودمرت المشروع العربي فتوقف. ولكي يستقر الأمر لإسرائيل نهائيا باحتلال مصادر المياه والمناطق المنزوعة السلاح، احتلت الجولان والضفة وغزة وسيناء في حرب ١٩٦٧، وكما هو معلوم اليوم فإن الدافع الرئيسي لتلك الحرب هو الاستيلاء على مصادر المياه والسيطرة على بحيرة طبرية.

ما الحدود المقبولة إذن؟

أولا يجب استبعاد خط ٤ يونيو ١٩٦٧، لأنه خط مائع، ليست له مرجعية قانونية، ولم يثبت في معاهدة أو اتفاقية من أي نوع، وليس له تعريف مقبول. فهذا الخط المجهول المكان هو حصيلة اعتداءات إسرائيل على المنطقة المنزوعة السلاح ما بين ١٩٥١ و١٩٥٦، وبقي كما هو عليه منذ العدوان الثلاثي في السويس حتى ١٩٦٧.

أما خط ١٩٤٩/٧/٢٠ فهو مثبت في اتفاقية الهدنة، ويحصر ثلاث مناطق منزوعة السلاح. صحيح أن هذا الخط ثُبِّت في عهد حسني الزعيم، الذي لم يمثل أفضل المواقف السورية، ولكنه يحدد المواقع السورية داخل فلسطين، وليس على حدودها، كما أنه يضمن حقوق القرى الفلسطينية على الحدود، بما في ذلك الأرض والماء، ويجعل سوريا دولة مشاطئة لنهر الأردن وبحيرة طبريا، ويصل بها إلى مصب نهر اليرموك.

أما خط الحدود الدولية عام ١٩٢٣، فتسعى إليه إسرائيل باعتبارها وريثة لفلسطين (state successor)، وهذا الادعاء ليس صحيحا، لأنه إذا كان تقسيم فلسطين حسب القرار ١٨١ هو المرجع، فإن على إسرائيل التراجع إلى هذه الحدود وإعادة ٢٤ في المائة من فلسطين (أي ٦.٣٢٠ كلم مربعا) إلى العرب. وإذا كان الوضع كما هو عام ١٩٤٨ هو الحكم، فإن لسوريا الحق في احتلال المناطق منزوعة السلاح وهي ٧٠ كلم مربعا، أي حوالي ١ في المائة من الأرض التي احتلتها إسرائيل زيادة على مشروع التقسيم. أما أن تختار إسرائيل مرة من قرار التقسيم ومرة من احتلالها العسكري غير المعترف به أحسن الخيارات، فهو موقف مرفوض، وقد رفضته أمريكا في حينه على لسان قنصلها في القدس برديت في ١٩٤٩/٤/٢٠. وليس لإسرائيل الحق أبدا في هذه المناطق منزوعة السلاح داخل الحدود الدولية لفلسطين، لأن اتفاقية الهدنة نزعت السيادة عنها لإسرائيل بموجب خطاب رالف بانش في ١٩٤٩/٦/٢٦ المشار إليه سالفا، والذي اعتمد من الأطراف ومن الأمم المتحدة قبل توقيع اتفاقية الهدنة. لذلك، يجدر بسوريا ألا تتخلى عن المناطق المنزوعة السلاح لإسرائيل، فذلك حق عربي، على الأقل حق سوري محض. أما قول إسرائيل بأن انسحابها من هضبة الجولان يعرضها للخطر فقد أثبت كثير من الخبراء العسكريين خطأ هذا القول في عصر الأسلحة الحديثة وأجهزة الإنذار المبكر. وحافظت سوريا دائما على هدوء حدودها بعد الوصول إلى اتفاقات مرضية، والدليل على ذلك أنه لم يقتل مدني إسرائيلي واحد خلال الفترة ١٩٤٩ - ١٩٦٧، بينما سقط الكثير من الشهداء السوريين. وعلى العكس فإن وجود إسرائيل على الهضبة يمثل خطرا عسكريا حقيقيا على العاصمة السورية، التي تبعد كيلومترات قليلة وتقع في مرمى المدفعية، لذلك فإن من حق سوريا الدفاع عن نفسها، وإزالة هذا الخطر الجاثم عن قرب.

لكن طمع إسرائيل الحقيقي يكمن في المياه، وعندما تبدأ المفاوضات، ستقوم إسرائيل بجهود مكثفة لمنع سوريا من الحصول على حقوقها، بوصفها دولة مشاطئة لنهر الأردن وبحيرة طبرية، وما يتبع ذلك من فقدانها لمصادر المياه من الجولان التي تقدر بحوالي ٥٠ مليون متر مكعب سنويا، وفقدان السيطرة على الحاصباني وبانياس، هذا كله بالإضافة إلى أن إسرائيل تنهب من مياه اليرموك ١٠٠ مليون متر مكعب سنويا مقارنة بحصتها منه حسب خطة جونستون البالغة ٢٥ مليونا فقط، وتنهب أيضا كامل مياه نهر الأردن العليا شمال طبرية

البالغة ٥٥٠ مليون متر مكعب مقارنة بحصتها البالغة ٣٧٥ حسب خطة جونستون، وبذلك تكون قد نهبت ١٧٥ مليون متر مكعب هي حصة سوريا ولبنان وفلسطين والأردن.

وعندما تدعي إسرائيل أنها ستنسحب من معظم الجولان ثمنا للسلام الكامل، فإنها في الواقع لن تخسر شيئا من المياه التي سلبتها. وبيّن تقرير ظل سريا مدة طويلة - أصدره خبراء في مركز «جافي» للدراسات الاستراتيجية - الحد الذي يمكن أن تنسحب إليه القوات الإسرائيلية، بحيث لا تخسر إسرائيل تلك المياه، ولا تبقى سوريا دولة مشاطئة (انظر الخريطة رقم ٥). ويبدو ظاهريا أن إسرائيل انسحبت من معظم أراضي الجولان، ولكنها احتفظت بكل مصادر المياه.

ولا نعتقد أن سوريا ستقبل بذلك إطلاقا، لأنه يحرمها حقوقها الأساسية كدولة مشاطئة، ويحرمها مع الدول العربية الأخرى كميات هائلة من مياه الأردن واليرموك وبانياس والحصباني وجزءا من دان، ويحرمها كذلك حقها والحق الفلسطيني في المناطق المنزوعة السلاح في فلسطين. ولا بد أن الولايات المتحدة ستضغط وتهدد من جهة وتعرض المعونات من جهة أخرى، لكن الأخطار الناجمة عن قبول هذا الوضع ستبقي المنطقة في حال اضطراب مستمر، ولن يكون هناك حل دائم. إن موقف سوريا التاريخي والقانوني قوي صلب وبإمكانها الالتجاء إلى القانون الدولي أمام محكمة العدل الدولية لإثبات حقوقها.

وفي كل الأحوال، فإن لسوريا الحق في أن تكون دولة مشاطئة لنهر الأردن وبحيرة طبرية، وتتمتع بكامل الحقوق للدولة المشاطئة، التي فصلها اتفاق «حسن الجوار» عام ١٩٢٦.

ولا شك في أن سوريا ستحرص على ألا تعترف بأن الأراضي في الجانب الإسرائيلي هي أراض إسرائيلية، أينما كان الخط الذي يتفق عليه. ففي «اتفاقية الهدنة» مع سوريا، تنص المادة الثانية (ومثلها المادة الثانية مع الأردن والمادة الرابعة مع مصر) على أن خط الهدنة ليس إلا خط مواقع القوات العسكرية في ذلك التاريخ، وأنه لا ينتقص من حقوق ومطالبات وموقف كل طرف التي يجب تسويتها في معاهدة السلام النهائية. وحرصت مصر في معاهدة السلام مع إسرائيل على أن تذكر أن هذه المعاهدة لا تنطبق على خط الهدنة إذا كان واقعا في فلسطين، ولا تنتقص حقوق الفلسطينيين الشرعية، وذكر الأردن ذلك في معاهدته تقريبا. وبمعنى آخر فإن معاهدة السلام مع مصر لا تتعرض لخط الهدنة في قطاع غزة، ومعاهدة السلام مع الأردن لا تتعرض لخط الهدنة، ولكن تثبت الدولتان حدودهما مع إسرائيل من حيث تطابق هذه الحدود مع الحد الدولي مع فلسطين. وبينما تقر إسرائيل بأن الأراضي خارج الحدود هي أراض مصرية أو أردنية، فإن مصر والأردن لا يقران بالضرورة أن الأراضي داخل الحدود هي أراض إسرائيلية، هذا بالطبع ينسجم مع المبدأ السائد بأن معاهدات السلام لا تعني تخلي الدول العربية عن حقوق الفلسطينيين في فلسطين.

خطة الهدنة داخل فلسطين

على رغم التواطؤ البريطاني مع الصهيونية منذ وعد بلفور عام ١٩١٧، وحكومة الانتداب البريطاني التي تحكم فيها الصهاينة (١٩٢٠-١٩٤٨)، لم يستطع اليهود السيطرة إلا على ١,٤٥٠,٠٠٠ دنم (الدنم ١٠٠٠ متر مربع) واقعة تحت السيطرة اليهودية المباشرة، و٥٦,٠٠٠ دنم حصة في أرض مشاع لا يمكن فرزها، و ١٧٥,٠٠٠ دنم امتيازات انتفاع ممنوحة من الحكومة البريطانية تسقط بانتهاء الانتداب. ومجموع هذه الأراضي التي سيطر عليها اليهود بشكل أو آخر ١,٦٨٢,٠٠٠ دنم من أصل مساحة فلسطين البالغة ٢٦,٣٢٢,٠٠٠ دنم، أي ٥ في المائة من مساحة فلسطين.

وبضغط أمريكي وبتهديد ووعيد، أصدرت الجمعية العامة للأمم المتحدة قرار التقسيم رقم ١٨١ في ١٩٤٧/١١/٢٩، القاضي بتقسيم فلسطين إلى دولة يهودية على ٥٤٪ من مساحة فلسطين والباقي دولة عربية مع حفظ ٠,٥٪ للقدس لتكون منطقة دولية منفصلة. هذا القرار الجائر، وهو مجرد توصية، أعطى اليهود أكثر من نصف فلسطين، وهم لم يسيطروا إلا على ٥٪ منها في عهد الانتداب. علما بأن نصف المواطنين في تلك الدولة اليهودية المقترحة كانوا فلسطينيين عربا، وجدوا أنفسهم فجأة تحت سيادة دولة مهاجرين أجانب.

وفي الأشهر الأخيرة من الانتداب، سيطرت القوات اليهودية بقوة السلاح، دون تدخل حكومة الانتداب لحماية المواطنين، على حوالي ضعف مساحة الأراضي اليهودية وشردت نصف عدد اللاجئين النهائي من ٢٠٠ قرية، وأعلنت قيام دولة إسرائيل على ١٢٪ من مساحة فلسطين في ١٩٤٨/٥/١٤.

على أن المطامع الصهيونية لم تكتف بهذا، فطردت معظم مواطنيها العرب، واستمرت في التوسع عام ١٩٤٩/١٩٤٨ إلى أن سيطرت على ٧٨٪ من فلسطين. وطردت ٨٥٪ من العرب في الأراضي التي احتلتها، وبذلك أصبح أهالي ٥٣٠ قرية ومدينة (بما فيها ١٦ مدينة) لاجئين. وهم كذلك إلى اليوم، ويمثلون ثلثي الشعب الفلسطيني بأكمله.

وباءت محاولات الدول العربية التي أرسلت قواتها لإنقاذ الفلسطينيين بالفشل في حماية الأهالي بعد انتهاء الانتداب، ولم تكن تلك القوات على درجة كافية من التدريب، ولا على علم بالأرض والتضاريس والمواقع، ولم تعمل تحت قيادة واحدة، بل على العكس كانت بعض القيادات تعمل سرا ضد الأخرى.

ووُقعت اتفاقية الهدنة بين إسرائيل ومصر في ١٩٤٩/٢/٢٤، ومع لبنان في ١٩٤٩/٣/٢٣، ومع الأردن في ١٩٤٩/٤/٣، ومع سوريا في ١٩٤٩/٧/٢٠ (انظر الخريطتين رقمي ٦و٧).

وإذا كان تشريد أهل فلسطين عام ١٩٤٩ هو «النكبة»، فإن خط الهدنة الذي جرى إقراره هو «مذبحة». خط الهدنة هذا هو خط اعتباطي يمثل الحد الذي تقهقرت إليه القوات العربية المنهزمة، والحد الذي تقدمت إليه القوات الإسرائيلية الغازية، وهو أيضا الحد الذي وصلت إليه التنازلات العربية عن أرض فلسطين.

وبينما كانت محادثات الهدنة تجري في رودس مع الوفد الأردني الرسمي بإشراف ممثل الأمم المتحدة، كانت هناك محادثات سرية بين الملك عبدالله واليهود، جرى بموجبها قبول إسرائيل بضم الضفة الغربية إلى الأردن (وعدم قيام دولة فلسطينية فيها) مقابل خروج القوات العراقية التي أتت لتدافع عن الضفة الغربية ومقابل إحلال القوات الأردنية مكانها، ومقابل تخلي الملك عبدالله عن شريط على طول خط الهدنة آنذاك بشرط بقاء الأهالي الفلسطينيين في أراضيهم، وهذا ما حدث. وهؤلاء الأهالي هم اليوم مواطنون إسرائيليون، وأهم مدنهم في الشريط المتنازل عنه، مدينة «أم الفحم».

أما «المذبحة» التي سبقت الإشارة إليها، فقد حدثت عندما بدأ الضباط الإسرائيليون من جهة والأردنيون من جهة أخرى في الضفة الغربية، والمصريون في غزة، بعمل زيارات ميدانية للمواقع لتحديد مكان خط الهدنة. لقد سعى الضباط الإسرائيليون إلى إبعاد الخط في اتجاه المناطق التي بقيت عربية حتى ذلك التاريخ، لكي يضم إلى جانب إسرائيل أخصب الأراضي ومواقع المياه وتقاطع الطرق، وسائر التضاريس التي تعود على إسرائيل بالفائدة. ولم يتمكن الضباط العرب من عمل الكثير لمجابهة هذا التعدي، أولا لأنهم ضباط جيش مهزوم، وثانيا لأنهم لا يعرفون تلك البلاد، ولا أهمية التضاريس ومصادر معيشة القرى، باستثناء القلة منهم. ولذلك كانت مواكب أهل تلك القرى تراقب من بعيد لجان الهدنة وهي تخطط الحدود، ولم يسمح لها بالاقتراب أو التأثير على مجرى الخط أو الاحتجاج على الظلم الفادح إلا فيما ندر. (انظر الخريطة رقم ٨).

وكانت النتيجة أن مساكن القرية في كثير من الأحوال عُزلت عن حقولها أو عن آبارها، وبقيت بعض المساكن في إسرائيل وحقول القرية خارجها أو العكس، وبقيت بعض القرى دون ماء، وهكذا تقطعت أوصال ١٠٥ قرى في هذه المذبحة الجغرافية.

ومن المناظر المؤثرة ما حدث في قرية بيت صفافة من قرى قضاء القدس، إذ قسم خط الهدنة مساكن القرية إلى نصفين، ومنعا للاحتكاك حرم على أهالي القرية من كل نصف الاتصال بالنصف الآخر. وعندما توفي أحد أهالي القرية، سار أقرباؤه في الجنازة وراء النعش، ولكن في مسيرتين يفصلهما السلك الشائك، ويقربهما الود والتراحم العائلي.

تحصن العرب أمام شعوبهم بأن اتفاقيات الهدنة مؤقتة، انتظارا لليوم الموعود لاسترداد الأرض السليبة، إذ جاء في كل اتفاقيات الهدنة المادة التالية:

«أنه ليس من أهداف هذه الاتفاقية توطيد، أو الاعتراف أو تقوية، أو إضعاف، أو إلغاء أي حقوق في الأراضي، أو الوصاية عليها أو غير ذلك، بأي شكل من الأشكال، كذلك أي مصالح

أو أي مطالبات، لأي طرف من الأطراف في تلك المنطقة من فلسطين، أو أي جزء منها، التي تشملها هذه الاتفاقية، بغض النظر إذا كانت هذه الحقوق أو المصالح أو المطالبات، ناتجة عن قرار مجلس الأمن في ٤ و١٩٤٨/١١/١٣ (الذي يطالب إسرائيل بالانسحاب من الأراضي الواسعة التي احتلتها منذ ١٩٤٨/١٠/١٥)، علما بأن شروط هذه الاتفاقية (وخطوط الهدنة) حُددت حصريا لأسباب عسكرية ولا تصلح إلا لمدة سريان هذه الاتفاقية».

وكان الموقف العربي يستند إلى أن اتفاقية الهدنة لا تنهي حالة الحرب مع إسرائيل، ولا تمنع العرب من مجابهة إسرائيل بكل الوسائل الأخرى، مثل المقاطعة، ومنع البواخر الإسرائيلية من المرور في المياه العربية، والدعاية للقضية العربية في المحافل الدولية[١١]. وأنه لن تنقضي هذه الاتفاقية إلا بنصر حربي جديد، أو اتفاقية سلام جديدة. ودون ذلك لا تعطي هذه الاتفاقية أي حقوق لإسرائيل ولو بالتقادم.

وأكد العرب أن اتفاقيات الهدنة لا تعطي إسرائيل الحق في استعمار المناطق المنزوعة السلاح أو استغلال المياه العربية، أو تعدي الحد المسموح به من القوات العسكرية في مناطق الحقوق.

وأصر العرب على أن هذه الاتفاقيات لا تلغي حق الفلسطينيين الذين هُجّروا من ديارهم في العودة إليها، ولا تعطي إسرائيل الحق في استغلال أراضيهم في أثناء غيابهم، وتعطي الفلسطينيين الحق في الكفاح المسلح لاسترداد أراضيهم من دون أن يكون للدول العربية إلزام بكبح جماحهم عن ذلك.

أما إسرائيل فقد ضربت عرض الحائط بكل هذه القيود، واعتبرت أن خط الهدنة هو خط حدود دولي، واستعمرت جميع الأراضي العربية المسلوبة عن طريق إقامة مستعمرات مسلحة موزعة على نقاط استراتيجية على خط الهدنة، وفرضت سيادتها على الأراضي العربية، واعتبرت أن وقف إطلاق النار المنصوص عليه في اتفاقيات الهدنة يسري على الفدائيين الفلسطينيين الذين استمروا في مهاجمة المستعمرات الإسرائيلية، واعتبرت أيضا أن لها الحق في استجلاب اليهود المهاجرين والاستيطان في الأراضي العربية المسلوبة.

وعندما صدر القرار ١٩٤ في ١٩٤٨/١٢/١١ القاضي بعودة اللاجئين إلى ديارهم، تضمن هذا القرار مادة لإنشاء «لجنة التوفيق الدولية في فلسطين»، لتسهيل عودة اللاجئين والوصول إلى اتفاقية للسلام تتحدد بموجبها حدود جديدة (غير خط الهدنة) تكون هي الحدود النهائية لدولة إسرائيل الجديدة.

ولم يحدث هذا حتى اليوم. إذ أفلحت جهود بن جوريون في إفشال جهود لجنة التوفيق لحل قضية فلسطين، مع أن العرب وافقوا عام ١٩٤٩ على الاعتراف بإسرائيل في حدود التقسيم بشرط عودة اللاجئين. ولا تزال لجنة التوفيق قائمة إلى اليوم من دون عمل.

وفي هذه الأثناء وطدت إسرائيل استعمارها للأراضي الفلسطينية، وخاضت حرب العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦، لإضفاء صفة الشرعية على خط الهدنة. وخاضت حرب ١٩٦٧ لاحتلال مساحات واسعة من الأراضي العربية وهي قطاع غزة، وسيناء في مصر والضفة الغربية والجولان، واحتلت جنوب لبنان عام ١٩٨٢، وانسحبت منه بفضل المقاومة اللبنانية الشعبية. وانسحبت من سيناء بموجب اتفاقية السلام مع مصر عام ١٩٧٩. وبقيت أراضي قطاع غزة والضفة الغربية والجولان تحت الاحتلال الإسرائيلي إلى اليوم.

وصدر القرار ٢٤٢ الشهير عام ١٩٦٧ الذي يقضي بعدم جواز احتلال الأراضي بالقوة. ولا تزال اللجان والبعثات والمشاريع الديبلوماسية تتوالى على المنطقة منذ ذلك الحين، ليس لتطبيق القانون الدولي، وإزالة الاحتلال الإسرائيلي للأراضي العربية، الذي هو أطول احتلال في التاريخ الحديث، وهو الاحتلال الوحيد في العالم اليوم، بل لإخضاع العرب والفلسطينيين خاصة، وإرغامهم على قبول شرعية استيلاء إسرائيل على أراضيهم، أو على معظمها، أو تحويلهم إلى مراكز اعتقال كبيرة غير متواصلة، ليست لهم سيادة على أراضيهم أو مياههم أو سمائهم.

أما مصر والأردن، فقد انسحبتا من هذا النزاع بتوقيع معاهدات سلام مع إسرائيل والاعتراف بحدود فلسطين الدولية حدودا دولية. وبذلك انقضت اتفاقيات الهدنة مع هذين البلدين، واستبدلت بها معاهدات السلام، وتبقى سوريا تسعى لاستعادة أراضي الجولان.

أما الفلسطينيون، فلا يزالون يكافحون لاسترداد أراضيهم والعودة إلى ديارهم. لذلك يبقى خط الهدنة قائما قانونا، إلى أن يتحول إلى حدود بموجب اتفاقية سلام جديدة. لكن إسرائيل لا تعتبر الفلسطينيين طرفا سياديا، وتسمي خط الهدنة بالخط الأخضر، وهو تعبير مخادع الغرض منه إزالة الوصف القانوني له بأنه مؤقت ولا يضفي حقوقا على إسرائيل. وللأسف يقع الكثير من العرب في هذا الفخ باستعمال كلمة الخط الأخضر. لكن خط الهدنة بين إسرائيل من جهة والضفة وغزة من جهة أخرى يبقى خطا مؤقتا لا يعني حدود إسرائيل المعترف بها قانونا، إلا عند توقيع معاهدة سلام مع دولة فلسطين الجديدة. ويجب ألا نغفل عن نقطة مهمة سبق ذكرها، هي أن معاهدات السلام مع مصر والأردن لا تضفي على إسرائيل حقوقا في فلسطين. وجاء هذا في نص صريح في معاهدة السلام مع مصر، أما النص المذكور في معاهدة السلام مع الأردن فهو غير صريح، ولكنه يشير ضمنا إلى القانون الدولي.

الحدود مدخل إلى الاستعمار

منذ أن نشأت «المسألة الشرقية» في أوروبا في القرن التاسع عشر، وراج تعبير «الرجل المريض» كناية عن الدولة العثمانية التي تحتضر، والاستعمار الأوروبي يخطط للاستيلاء على تركة هذا «الرجل المريض»،

خصوصا في المناطق الاستراتيجية التي تشاطئ البحرين الأبيض المتوسط والأحمر. وأولى مراحل الاستيلاء هي تقسيم الكتلة إلى دويلات تكون تحت نفوذ هذه الدولة الأوروبية أو تلك.

ولم يكن عزل مصر عن فلسطين عام ١٩٠٦ هو أول فصل وتقطيع أوصال للبلاد العربية، ولا اتفاق سايكس - بيكو عام ١٩١٦، الذي شمل المشرق العربي، ولكنه كان محاولات الصهيونية الدؤوب لاقتطاع فلسطين من محيطها العربي لتسليمها لليهود. وعلى مدى مائة عام في القرن التاسع عشر، تحالفت الصهيونية أو المطامع اليهودية السياسية مع الأصولية المسيحية وبقايا الروح الصليبية الداعية إلى «إنقاذ» الأرض المقدسة من البرابرة المسلمين، للاستحواذ على فلسطين. وما بين حملة نابليون الفاشلة (١٧٩٨ - ١٨٠١) واحتلال الإنجليز لمصر عام ١٨٨٢، جاء إلى فلسطين رحالة وجواسيس وقسس وضباط مساحة وغيرهم، بغرض اكتشاف الأرض المقدسة علميا واستطلاع أحوالها، تمهيدا لاحتلالها القسري فيما بعد. وهذا الاستعداد الذي استغرق مائة عام آتى ثمره، ووجد اللنبي أمامه خرائط تفصيلية لكل فلسطين عندما دخلها عام ١٩١٧، كانت قد جُهزت في موسوعة كاملة بالخرائط والمجلدات، على يد «صندوق اكتشاف فلسطين» الذي أجرى مسحا كاملا لفلسطين في الفترة ١٨٧١ - ١٨٧٦. والخط الإداري الوحيد الذي عبره اللنبي هو الخط الفاصل بين مصر وفلسطين، حسب اتفاقية أكتوبر عام ١٩٠٦، وهو الخط الذي اكتسب شرعية دولية بعد اعتماده في معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية عام ١٩٧٩. أما حدود فلسطين بعد عام ١٩٠٦، فقد خلقها الاستعمار البريطاني بالتحالف مع الصهيونية.

وفي العقد الثاني من القرن العشرين، أنجز الصهاينة أول نصر لهم، وهم كانوا قلة من اليهود الأوروبيين الذين أرادوا إنشاء دولة لهم على نسق الاستعمار الأوروبي، وأرادوا أن تصب الثروات اليهودية والنفوذ اليهودي في بقعة تكون لهم السيادة عليها، بدل أن يكون دورهم تمويل الحروب والحملات الاستعمارية الأوروبية وإدارتها من وراء ستار.

كان النصر الأول هو إصدار بريطانيا وعد وزير خارجيتها بلفور إلى الثري اليهودي الفرنسي روتشيلد بإقامة «وطن يهودي» (Home) في فلسطين. وطن وليس دولة. في فلسطين وليس على كل فلسطين.

وفي مؤتمر فرساي للسلام عام ١٩١٩، قدم الصهاينة، وهم في نشوة النصر الذي حققه البريطانيون في القضاء على الدولة العثمانية، مسودة لحدود فلسطين، تمتد إلى شرق الأردن وتشمل جميع منابع نهر الأردن وجنوب لبنان الحالي حتى صور، ولكنها لم تشمل قط جنوب فلسطين، بل وصل أقصاها جنوبا خطا يساوي خط هطول الأمطار الأدنى وهو ١٠٠مم في السنة، ويمتد تقريبا من جنوب البحر الميت في خط أفقي حتى العريش. ولذلك فإن احتلال إسرائيل للنقب الجنوبي حتى أم رشرش كان جائزة إضافية للصهيونية بعد أن ضمت لجنة

الأمم المتحدة، وأعضاؤها دول غربية، التقب إلى الدولة اليهودية في مشروع التقسيم رقم ١٨١ لعام ١٩٤٧. وتغيرت هذه الحدود المقترحة صهيونيا في الشمال قليلا، نتيجة للمقايضة بين الانتداب البريطاني والفرنسي، في أثناء المفاوضات التي جرت بين عامي ١٩٢٢- ١٩٢٦، ولكن بقيت معظم مصادر المياه في فلسطين، لكي تصبح تابعة لإسرائيل فيما بعد.

ولقد سبق بيان هذه المفاوضات حول مصادر المياه في الفصل الخاص بالحدود مع سوريا، إلا أننا نتعلم الكثير عن التفكير الصهيوني حول الحدود بالاطلاع على ما كتب موشيه برافر[١٢]. وعلى رغم أن صهاينة آخرين كتبوا عن الحدود يُعتبر برافر شيخهم، فهو الذي شارك في معظم عمليات تحديد الحدود والتعريف بها وفي تحكيم طابا، وهو الذي دأب على اصطحاب طلابه الضباط في الجيش الإسرائيلي في رحلات على الأقدام للتعرف على الحدود عن قرب.

وحيث إنه لا توجد شرعية قانونية لإسرائيل وحدودها، فقد كان الهدف دائما هو الاستيلاء على أكبر مساحة من الأرض، وأهم مصادر المياه، والثروات الطبيعية (كالفوسفات على البحر الميت)، بكل الوسائل الممكنة، ابتداء بالتحالف مع الاستعمار وانتهاء بالعمليات العسكرية المباشرة. وعلى رغم أهمية هذا الموضوع للأرض العربية في فلسطين وللأمن العربي بوجه عام، فإنه من الغريب أن الدراسات العربية قليلة جدا. ولعل أهم الدراسات الموجودة هي الدراسة الدقيقة لوثائق الانتداب حول الحدود التي قدمها محمد محمود الديب[١٣]، وهناك أيضا الدراسة المفيدة للفكر الإسرائيلي حول الحدود التي كتبها عادل محمود رياض[١٤].

وكلتا الدراستين صادرة في مصر قبل معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية. ويبدو أن الاهتمام بهذا الموضوع قد خبا بعد ذلك. لكن المجال لا يزال مفتوحا للباحثين العرب، خصوصا بعد فتح الملفات الدبلوماسية، ونشرها للجمهور. ويجد الباحث العربي مادة خصبة في المراسلات الدبلوماسية البريطانية في المرجع رقم ٤ المشار إليه سالفا.

أما موضوع المياه، فقد استحوذ أخيرا على اهتمام الباحثين، خصوصا الغربيين، ليس كعامل حدودي، ولكن كموضوع يجب التفاوض عليه في معاهدات السلام الحالية والمتوقعة. وبالذات زاد الاهتمام بهذا الموضوع في التسعينيات من القرن الماضي بعد اتفاقية أوسلو.

ذلك لأن إسرائيل في احتلالها للضفة وغزة، لا تريد الجلاء عن هذه المناطق، خصوصا الضفة، للاستحواذ على مصادر مياهها الجوفية المهمة، وبالتالي فإنها لن تسمح بقيام دولة فلسطينية تكون لها سيادة على هذه المياه، وقد أوضح شريف الموسى، خبير المياه وعضو المفاوضات، هذا الهدف الإسرائيلي بوضوح[١٥].

ولا يتسع المجال أكثر من ذلك لمناقشة تأثير المياه على الحدود، أو على الاستيلاء على الأراضي العربية بسبب المياه، ولكن يمكن مراجعة دراسات قيمة كثيرة، منها منشورات مركز

الدراسات العربي - الأوروبي[١٦]، وأيضا الدراسة الكندية المحايدة[١٧] التي تبين أن هناك وفرة في المياه في إسرائيل، وليس نقصا، إذا ما أعيد توزيع حصص المياه للاستعمالات المختلفة. ولذلك فإن ادعاء إسرائيل بأنها عطشى، وأنها تحتاج إلى مياه الضفة الغربية والجولان ولبنان هو ادعاء باطل.

لكن تبقى الأهداف الصهيونية ثابتة، وإن تغيرت أساليبها. وهذه الأهداف هي الاستيلاء على أكبر مساحة من الأرض العربية والمصادر الطبيعية منها، وطرد أهلها أو إخضاعهم وتمزيق أوصالهم. وإذ نكتب هذا، تتوالى الأخبار يوميا عن الجدار الفاصل العنصري (الخريطة ٩) الذي تقيمه إسرائيل في الضفة الغربية. والغرض منه هو تجميع من تبقى من الشعب الفلسطيني على أرضه في أقفاص منفصلة بعضها عن بعض، وتمزيق التواصل الجغرافي والاقتصادي والإنساني بين قرى الضفة. وهذا بحجة منع «الإرهاب»، أي منع مقاومة الاحتلال ومنع دخول المقاومين إلى داخل إسرائيل، بإقامة جدار عازل ارتفاعه ٨ أمتار يفصل إسرائيل عن الضفة.

ولكن لو كان هذا هو الهدف، فلماذا سيقام الجدار، كما هو مخطط له الآن على شاطئ نهر الأردن أيضا؟

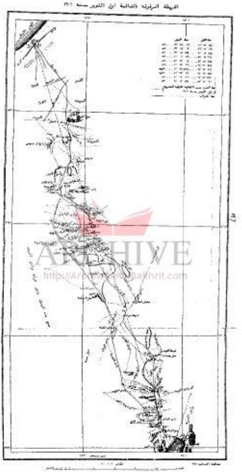
ولماذا يفصل الجدار القرى الفلسطينية حول القدس، ويترك معظمها خارجه وأقلها داخله؟ أليس هذا استيلاء جديدا على أرض القدس، بعد أن ضمت إسرائيل القدس الشرقية إليها في يونيه عام ١٩٦٧؟

ولماذا تحفر الخنادق وتدمر البيوت في رفح في شريط عريض مواز للحدود المصرية؟ أليس هذا لتحويل منطقة رفح إلى قفص معزول؟ ولماذا تقطع أوصال قطاع غزة الصغير الذي لا يتجاوز طوله ٣٠كم وعرضه ٨كم في المتوسط، ويتحول إلى ثلاثة معسكرات اعتقال، وهي الوحيدة في العالم اليوم تضم حوالي مليون وربع مليون فلسطيني؟

لقد تخطت إسرائيل مرحلة اللجوء إلى الشرعية الدولية، أو التحكيم في موضوع الحدود، ولجأت إلى القوة الغاشمة، لا تردعها قوة أخرى، عسكرية أو قانونية، غير المقاومة العنيدة على الأرض.

واستمرت تلتهم الأرض العربية شبرا شبرا، وتطرد أهلها، وتؤمن نفسها من غضبة الجيران العرب بتوقيع معاهدات سلام معهم، بل تطلب من المتعاهدين معها المساعدة على القضاء على إيقاف المقاومة في فلسطين.

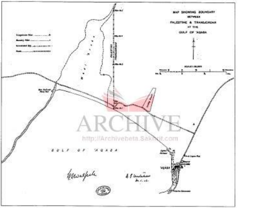
لكن إسرائيل تبقى دولة بلا حدود وبلا شرعية، وتبقى حصيلة استعمار أوروبي، ونتاج قوة عسكرية ومالية وسياسية، مازالت مدعومة بالاستعمار الغربي الجديد، مهما تغيرت أسماؤه وأساليبه. ودولة كهذه، مناقضة للقانون، منافية للعدل، معاكسة للتاريخ، لا يمكن أن تكتب لها الديمومة.



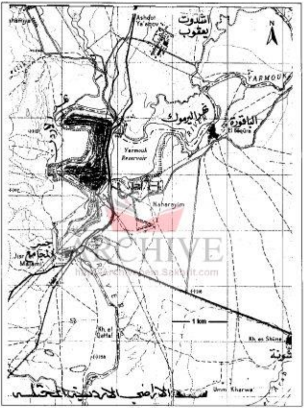
١- الخريطة رقم ١: الحدود الإدارية بين مصر وفلسطين كما هي ملحقة باتفاقية أكتوبر ١٩٠٦.

أول حد إداري أصبح فيما بعد حدا سياسيا، وأول تقسيم زرعه الاستعمار في الوطن العربي. تنص اتفاقية الحد الإداري على السماح بمرور الأهالي عبر الحدود والاحتفاظ بملكياتهم، ولكن تحول الحد بعدئذ إلى حد سياسي بين دولتين.

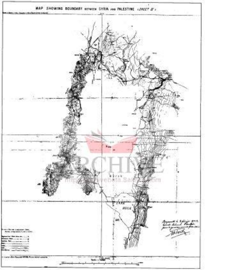
عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يونيو 2004



٢- الخريطة رقم ٢، حدود فلسطين/ الأردن على ساحل العقبة كما هي في اتفاق حكومة شرق الأردن عام ١٩٤٦.
موقع التقاء حدود الأردن/ فلسطين على ساحل العقبة كما اتفق عليه الممثلان البريطانيان في القدس وعمان، ويلاحظ موقع أم رشرش على الساحل الفلسطيني الذي بنيت عليه مدينة إيلات الإسرائيلية.



٣- الخريطة رقم ٣: جسر المجامع والباقورة كما في ملحق معاهدة السلام الأردنية - الإسرائيلية عام ١٩٩٤.
الأراضي التي أنشئت عليها محطة كهرباء روتنبرج في شرق الأراضي ويعبرها القطار من فلسطين شمالا وجنوبا، ثم أنشئت عليها مستعمرة نهاريم، وأصبحت لها امتيازات خاصة في معاهدة السلام الأردنية - الإسرائيلية. هذا الملحق يشمل ٢٧ خريطة للحدود بمقياس يتراوح بين ١:١٠,٠٠٠ إلى ١:٥٠,٠٠٠.



٤- الخريطة رقم ٤: الحدود السورية - اللبنانية - الفلسطينية كما هي في اتفاق عام ١٩٢٣.

هذه واحدة من ٢ خرائط أعدها الضابط الفرنسي بوليه (لاحظ التوقيع) والضابط البريطاني نيوكمب عام ١٩٢٢ لتحديد الحدود بين الأقطار الثلاثة، وصدقت إدارتا الانتداب البريطانية والفرنسية على هذه الحدود عام ١٩٢٣ و١٩٢٦.

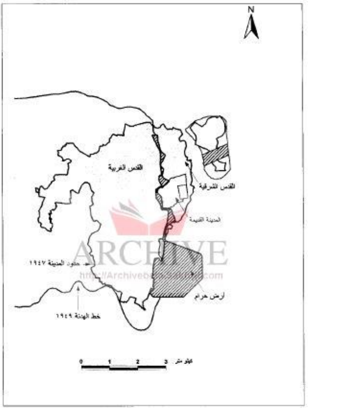


٥- الخريطة رقم ٥، المناطق المنزوعة السلاح بين سوريا وفلسطين عام ١٩٤٩.

هذه المناطق حددتها اتفاقية الهدنة في ١٩٤٩/٧/٢٠، ويلاحظ خط الانسحاب الإسرائيلي المقترح بحيث يستحوذ على مصادر المياه. سيطرت سوريا على ثلث المناطق المذكورة حتى ١٩٦٧ واحتلال الجولان (إعداد المؤلف).



٦- الخريطة رقم ٦: خط الهدنة في فلسطين والمناطق منزوعة السلاح في عام ١٩٤٩.
خط الهدنة عزل ٧٨ في المائة من فلسطين للجانب الإسرائيلي، وبقي ٢٢ في المائة للضفة وغزة. خط الهدنة مزدوج في اللطرون (أرض حرام) وحول القدس، وخلق مناطق منزوعة السلاح في الشمال (بحيرتا الحولة وطبرية) والجنوب (عوجا الحفير) الأجزاء المكبرة في الخريطتين رقمي ٥، ٧ (إعداد المؤلف).



٧- **الخريطة رقم ٧**: خط الهدنة والمناطق الحرام في القدس في عام ١٩٤٨.
توضيح للمناطق الحرام والمناطق المنزوعة السلاح في القدس. لاحظ كيف قسم خط الهدنة القدس إلى شرقية وغربية. المنطقة البيضاء في الوسط هي القدس القديمة حيث يوجد الحرم الشريف. (إعداد المؤلف)



٨- الخريطة رقم ٨: تمزيق أوصال القرى الفلسطينية بخط الهدنة عام ١٩٤٩.
المناطق المظللة تبين حدود مائة وخمس قرى مزقها خط الهدنة فترك البيوت في جانب والحقول في جانب آخر، وأحيانا انقسمت العائلة الواحدة بين جانبي السلك الشائك على خط الهدنة (إعداد المؤلف).



٩- الخريطة رقم ٩: حدود جدار الفصل العنصري في الضفة الغربية.
لاحظ اختراقات إسرائيل لأراضي الضفة الغربية بحيث تستولي على ٦٠ في المائة منها، وتحصر السكان في أقفاص منفصلة داخل المنطقة الباقية. لاحظ أن الخط يعزل السكان عن نهر الأردن أيضا، وهذا ينافي الحجة الإسرائيلية في فصل إسرائيل عن الضفة من الجهة الغربية.

هوامش البحث

1 George Adam Smith, "The Historical Geography of the Holy Land", Peter Smith, Mass. 1972.

2 Palestine Exploration Fund, "Survey of Western Palestine, 1882 - 1888", 10 Vol., Reprinted by Archive Editions, 1998.

3 W.E. Jennings Bramly Papers, Royal Geographical Society, London.

4 "Israel: Boundary Disputes with Arab Neighbours, 1946 - 1946", Archive Editions, 1995, Vol. 1, p. 440.

5 Mary C. Wilson, "King Abdullah, Britain and the Making of Jordan", Cambridge University Press, 1987.

6 Avi Shlaim, "Collusion across the Jordan: King Abdullah, the Zionist Movement and the Partition of Palestine", Oxford: Clarendon Press, 1998.

7 "Israel: Boundary Disputes", Vol. 3, p. 85.

8 "Israel: Boundary Disputes", Vol. 5, p. 460.

9 "Israel: Boundary Disputes", Vol. 3, p. 461.

10 Michael R. Fischbach, "Settling Historical Land Claims in the Wake of Arab-Israeli Peace", Journal of Palestine studies, Vol. XXVII/1-No. 105, 1997, pp 38/50.

11 Avi Shlaim, "The Iron Wall: Israel and the Arab World", W.W. Norton, 2000.

12 موشيه براقر (براور)، «حدود أرض إسرائيل»، مترجم عن العبرية، دار الجليل، عمان، ١٩٩٠.

13 محمد محمود الديب، «حدود فلسطين: دراسة تحليلية لوثائق الانتداب»، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٧.

14 عادل محمود رياض، «الفكر الإسرائيلي وحدود الدولة»، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٧.

15 Sherif Elmusa, "Water Conflict", Institute of Palestine Studies, Washington DC, 1997.

يوجد موجز في:
شريف الموسى، المياه في المفاوضات الفلسطينية - الإسرائيلية، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٩٧.

16 المؤلف غير محدد، «الأمن المائي العربي»، مركز الدراسات العربي الأوروبي، باريس (مؤتمر فبراير في القاهرة ٢٠٠٠)، طبعة أولى ٢٠٠٠.

17 Stephen Lonegran and David Brooks, "Watershed: The Role of Fresh Water in the Israeli-Palestinian Conflict", IDRC, Ottawa, 1994.

العولمة والحدود

د. محمد علي الفرا(*)

العولمة والحدود موضوعان وليسا موضوعا واحدا، وبينهما علاقة قوية، ولكنها عكسية وليست طردية. هما إذن ظاهرتان متعارضتان، تحاول أن تنفي أحداهما الأخرى وتلغيها. إلاّ أن المحاولة شيء، وتحقيق النجاح شيء آخر. فكثير من الأشياء والظواهر، التي نراها بالحواس أو ندركها بالعقل، في هذا الكون، منها ما يتآلف ويتقارب ويتلاقى، ومنها ما يتعارض أو يتنافر بعضه مع بعض. وهذا التعارض والتنافر لا يمنعان من التعايش. وكما قال الفيلسوف الألماني الشهير «هيجل» ف «إن الشيء وضده يتحدان في النهاية في شيء واحد يجمع خصائصهما».

أما «همبولت» رائد الجغرافيا الحديثة، فقد قال بوحدة الكون التي تجمع ما هو متجانس وغير متجانس تحت مفهوم التنوع والتعدد داخل الوحدة Diversity within Unity.

إن هذا القول قد ينطبق في بعض جوانبه و أوجهه على مخترعات الإنسان ومبتكراته التي صنعها لقضاء حاجاته، وتسهيل مهماته، وتأدية نشاطاته وفعالياته، وتحقيق أهدافه وأغراضه. ويبدو أن الجديد من هذه المبتكرات لا يلغي القديم، على رغم ما يتميز به هذا الجديد من سمات ومزايا تجعله يتفوق على القديم. ولو نظرنا إلى وسيلة مهمة من وسائل العولمة، واخترنا وسائل الاتصال بجميع أشكالها وأنواعها - سواء كانت وسيلة نقل مكّنت الإنسان من الانتقال من مكان إلى آخر، كما هي الحال في وسائط النقل، أو وسيلة ساعدته على الاتصال بأي مكان في العالم دون أن يغادر مكانه - فسنجد أن البشرية قطعت شوطا

(*) أستاذ الجغرافيا بجامعة الكويت سابقا، وعضو المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية سابقا، ورئيس جامعة العلوم التطبيقية سابقا.

كبيرا في هذا المضمار، مما جعل البعض يطلق على هذه الإنجازات العلمية الفائقة مصطلح «ثورة الاتصالات»، التي استطاع الإنسان بواسطتها الحصول على كم هائل من المعلومات عن الكون والحياة، حتى أصبحنا نعيش اليوم في عصر ما سمي بعصر «ثورة المعلومات»، وهي إحدى الآليات المهمة للعولمة، والتي بواسطتها تمكنت من تخطي الحدود واجتيازها والتعدي عليها أو القفز من فوقها.

إن الجديد لم يأت من فراغ، ولم يخلق من العدم، وكما قال فلاسفة اليونان، فإن الشيء لا يخلق من لا شيء. فالجديد تطور عن القديم، وقد يكون القديم ملهما لفكرة الجديد. ولذلك فإن الجديد - كما قلنا - لا يقضي على القديم تماما. فلو تأملنا في وسائط النقل - على سبيل المثال- لوجدنا أن المركبات الفضائية، وهي الأحدث لم تلغ الوسائط الأخرى، التي هي أقدم منها عمرا، كالطائرات والقطارات والسيارات والبواخر، إذ تظل لكل وسيلة استخداماتها. وكثيرا ما نشاهد في بعض أقطار العالم، طائرة تحلق في الجو، وباخرة تمخر عباب البحر، وسيارة تسير على الأرض، وقطارا يقطع المسافات، وعربة تجرها الحيوانات، وأشخاصا يركبون الدواب، أو يضعون على ظهورها الأحمال في مناطق وعرة يصعب على السيارات الوصول إليها.

وفي مجال الاتصالات، فإن المحطات الفضائية، وهي اليوم من وسائل العولمة المهمة، لم تُنه عمل المحطات الإذاعية، ولم يزل المذياع يقوم بدوره، ولم يختف من الوجود، على رغم أن التلفاز تفوق عليه في كثير من الوجوه. والشيء نفسه يقال عن «الإنترنت»، وهي أيضا وسيلة مهمة من وسائل العولمة، لم تستطع إلغاء دور الرسائل البريدية والفاكس «الناسوخ». كما أن الهاتف المحمول أو الخليوي لم يلغ الهاتف العادي أو ما يسمى بالهاتف الأرضي.

على ضوء ما سبق نتساءل فيما إذا كان هناك تعايش بين العولمة والحدود، وهما ظاهرتان بشريتان من صنع الإنسان؟ ربما لا نجانب الصواب إن قلنا إن التعايش بين الظاهرتين محدود، ما دامتا محكومتين بالعوامل السياسية أو تقعان تحت تأثيرها. فالحدود - وبخاصة السياسية - التي تفصل الدول بعضها عن بعض، تعد محورا مهما من محاور علم «الجيوبولتيكا».

أما العولمة، فعلى الرغم من تعدد تجلياتها، من اجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية، إلاّ أن دوافعها في كثير من الأحيان سياسية، وتحمل في طياتها أنواعا وأشكالا من الهيمنة والسيطرة والتسلط.

إن التعايش بين العولمة والحدود سيظل محدودا - كما قلنا - ما دامت الحدود تركز على الخصوصية، بينما تسعى العولمة إلى تجاوز هذه الخصوصية، والانتقال بنا إلى العمومية، الحدود مظهر من مظاهر السيادة، ومن أهم مقوماتها ومرتكزاتها. إنها تجسيد للسيادة على

المكان، سواء كان ملكا خاصا أو ملكا جماعيا، أو أقيمت عليه دولة مستقلة تتمسك بحق سيادتها الكاملة ضمن حدوده المعترف بها دوليا. أمّا العولمة، فإنها تسعى إلى إلغاء السيادة على المكان أو إضعافها مستعينة بوسائلها وآلياتها من تخطي الحدود والقفز من فوقها والتعدي على خصوصيات المكان وسكانه، واختراقه، وغزو ثقافة شعبه وحضارته، وفرض ثقافة أخرى عليه مما قد يضعف من انتمائه الوطني والقومي، ويُساهم في تفكيك عناصر هويته ومكوناتها، ليصبح شعبا بلا هوية تميزه عن هوية غيره من الأمم والشعوب.

هدف العولمة ليس إزالة الحدود فقط، وإنما تحطيم جميع الحواجز والسدود التي قد تتمثل في القوانين والتشريعات، وهي مظهر من مظاهر الحدود وشكل من أشكالها. والغاية من هذا كله إتاحة الفرص للسلع والبضائع ورؤوس الأموال، والبشر ووسائل الإنتاج للعبور إلى أي مكان بيسر وسهولة، تحت مسميات مختلفة منها «حرية التجارة». وهذا ينطبق على بعض أنشطة ما يسمى بالشركات المتعدية الجنسية أو القومية Transnational Corporations، التي ترجمها البعض خطأ «الشركات المتعددة الجنسية أو القومية». وبطبيعة الحال هناك فرق كبير بين التسميتين، وإن ما يقابل الثانية في اللغة الإنجليزية هو: Multi National Corporations.

من المعلوم أن الحدود هي بمنزلة الفواصل التي تفصل، أو تقسم العالم إلى أقسام أو أجزاء متباينة ومتمايزة ومتنوعة، حسب المعايير والأسس التي جرى بموجبها هذا التقسيم. أما العولمة فإن مهمتها الدمج والوصل. ولكن يجدر بنا التنويه هنا إلى أن وسائل الاتصال، التي قلنا إنها من أهم وسائل العولمة، لم تكن في يوم من الأيام وسيلة فصل بقدر ما هي وسيلة وصل، فقد عملت - وما زالت تعمل - على ربط أقسام العالم وأقطاره، فقربت المسافات، وجعلت البعيد قريبا، ولم يكن هدفها إلغاء الحدود والتعدي عليها، ولكنها عملت على تقريب المجتمعات البشرية بعضها ببعض، وشجعت على الحوار والتواصل فيما بينها، وساهمت في قيام التعاون في شتى الميادين والمجالات. وسائل الاتصال التقليدية لم تكن تقفز من فوق الحدود، وإنما كانت تجتازها بإذن من يملك هذا الإذن.

أمّا العولمة فقد استخدمت وسائل الاتصال، خصوصا الحديثة منها، كالمحطات الفضائية والإنترنت، لتقفز بواسطتها فوق الحدود وتجتازها من دون إذن؛ لتحقيق أهدافها التي ذكرناها، والتي منها السيطرة والهيمنة على العالم. وقد مكنت الولايات المتحدة الأمريكية، وهي القطب الأوحد والقوة الأعظم في العالم من فرض سلطانها ونفوذها على العالم، سياسيا وعسكريا واقتصاديا وأمنيا وثقافيا. ولذلك يرى كثيرون أن العولمة هي «أمركة» هدفها تطبيق النموذج الأمريكي على العالم.

وفي نهاية المطاف، فإن العولمة تسعى إلى اختزال العالم الذي نراه واسعا وشاسعا، في قرية كونية صغيرة، يخضع لسلطة واحدة، تتبنى ثقافة واحدة، وحضارة متجانسة، ويسود فيها نظام اقتصادي واحد.

وهنا نتساءل: هل ستنجح العولمة في تحقيق أهدافها أو حتى بعضها؟ وهل ستتمكن من إزالة الحدود وإلغائها بجميع أنواعها وأشكالها، سواء كانت سياسية او اقتصادية أو اجتماعية، في عالم تتعدد أعراقه وتتنوع ثقافاته وحضاراته وقومياته؟ وما قدرتها على الصمود على ضغوطها وتحدياتها؟

هذه الأسئلة وغيرها تشكل محاور رئيسية لهذا البحث. ولكن ينبغي علينا قبل ذلك إعطاء القارئ فكرة عامة ومبسطة عن كل من العولمة والحدود، رغم أنهما موضوعان كبيران خُصّصت لدراستهما كتب وبحوث مطولة، وعقدت لأجلهما ندوات متخصصة، إلاّ أنه من غير التعريف بالحدود والعولمة، قد يكون من الصعب على البعض فهم العلاقة بينهما.

العولمة

على الرغم من ذيوع كلمة العولمة وانتشارها، حتى غدت على كل لسان، إلاّ أن مفهومها ما زال غامضا عند الكثيرين. وقد ساعد هذا الغموض على تعدد تعاريفها، مما جعل من الصعب صياغة تعريف دقيق لها ومحدد وواضح ومقبول.

لو تأملنا في التعاريف المتداولة لتبين لنا أن كل تعريف يعكس خلفية صاحبه العلمية والأيديولوجية. وربما كان أهم الأسباب التي تحول دون التوصل إلى تعريف موحد يكمن في تعدد أوجه العولمة وتنوع مظاهرها وتجلياتها. فالتجليات الاقتصادية تعطينا تعريفا يختلف عن التعاريف الأخرى التي تعكس التجليات السياسية والاجتماعية والثقافية للعولمة. فالاقتصادي يركز على الأبعاد الاقتصادية، مثل تحرك وانتقال السلع ورؤوس الأموال ووسائل الإنتاج وأدواته، في حين يهتم السياسي بالبحث عن تأثيرات العولمة، ممثلة في تطور وسائلها العلمية والتكنولوجية على الدولة وسيادتها على أرضها، ودورها في اندماج العالم وانكماشه. أما عالم الاجتماع فيرصد تأثير العولمة من خلال بروز الكثير من القضايا العالمية المعاصرة مثل الانفجار السكاني، والبيئة، والفقر، والمخدرات، والجريمة، والإرهاب، والاكتظاظ في المدن، وحقوق الإنسان... إلخ. ويهتم المتخصص في الشؤون الثقافية بأمور لعل من أهمها: انفتاح الثقافات، وهيمنة بعضها، وخطر تهديد القيم والأعراف والتقاليد والقناعات المحلية، أو ما يسميه البعض غزوا أو اختراقا ثقافيا[1].

إن هذا الخلاف حول مفهوم العولمة أدى إلى تشكيك الباحثين في حقيقتها ووجودها. فعلى سبيل المثال ينكر كل من «بول هيرست» و «جراهام طومبسون» Paul Hirst and Graham Thompsion، وهما باحثان كبيران وأستاذان جامعيان، أي وجود للعولمة، ويعدانها خرافة انطلت على الجميع، وقالا عنها إنها: «خرافة تناسب عالما بلا أوهام تسرق الأمل منا»، وأضافا قائلين إنها: «بمعناها الراديكالي ينبغي أن تُفهم على أنها تطور

بيئة اقتصادية جديدة لا مجرد تغير ظرفي باتجاه تزايد التجارة والاستثمار العالمي في إطار مجموعة قائمة من العلاقات الاقتصادية»[2].

وعلى الرغم من صعوبة الاتفاق على تعريف موحد للعولمة، إلا أن ذلك لم يمنع محاولات توصيف عام لها، قد يساعدنا على فهم مضمونها وبعض أهدافها وآثارها. ولعل من أبرز هذه التوصيفات القول بأن العولمة، اتجاه تاريخي نحو انكماش العالم وزيادة وعي الأفراد والمجتمعات بهذا الانكماش، وتقارب المسافات وانفتاح الثقافات وترابط المجتمعات والدول بحيث لم يعد هناك عزل أو فصل. وهناك توصيف آخر يقول: بأنها زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية من خلال انتقال السلع ورؤوس الأموال والأشخاص وتقنيات الإنتاج وتدفق المعلومات وانتشار السلوك على مختلف أشكاله وأنماطه[3].

هل العولمة قديمة أم حديثة؟

وكما اختلف الباحثون على مفهوم العولمة وتعريفها -على الرغم من اتفاق غالبيتهم على حقيقة وجودها - اختلفوا حول تاريخها وبداية ظهورها، فمنهم من يقول بأنها قديمة، وهم يعتمدون في ذلك على فهمهم لها بأنها نوع أو شكل من أشكال الهيمنة والسيطرة والنفوذ، وهذا ليس بالأمر الجديد. فإذا كنا نعيش اليوم فيما يمكن تسميته بالعصر الأمريكي، حيث تتحكم الولايات المتحدة الأمريكية في أمور العالم وشؤونه، وتفرض إرادتها على جميع الدول، فقد شهد العالم من قبل ذلك عولمات سابقة، منذ عصور التاريخ المختلفة. فهناك على سبيل المثال عولمة يونانية، وعولمة رومانية، وعولمة عربية إسلامية.

أمّا القائلون بحداثة العولمة فيرون أن بدايتها تعود إلى الربع الأخير من القرن الماضي، حيث ارتبطت بعدد من التحولات والتغيرات والتطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

ففيما يتعلق بالمتغيرات السياسية، فقد شهد العالم أحداثا غاية في الأهمية، ساهمت في تغيير النظام الدولي، وكان من أبرزها انتهاج سياسة الوفاق بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي، وانتهاء الحرب الباردة بينهما في الثمانينيات من القرن الماضي، وتوقيع اتفاقيات الحد من التسلح بين كل من الرئيس الأمريكي، آنذاك، «رونالد ريجان» والرئيس السوفييتي «ميخائيل جورباتشوف»، وهدم سور برلين عام ١٩٨٩، وفشل تطبيق الاشتراكية، وانهيار الاتحاد السوفييتي، وتفكك الكتلة الشرقية، وسقوط الأيديولوجية الشيوعية، وانهيار الأنظمة الشمولية، وقيام نظم ديموقراطية، وبروز الولايات المتحدة الأمريكية قطبا وحيدا في العالم، وتغير النظام الدولي من ثنائي القطبية إلى أحادي القطبية، وانتشار الأفكار الليبرالية. وقد بلغت هذه التغيرات أوجها حينما أعلن الرئيس «جورج بوش»، الأب، عن نظام عالمي جديد بعد نجاح التحالف بقيادة الولايات المتحدة في تحرير الكويت من الاحتلال العراقي. وفي هذا الإعلان قال الرئيس «بوش»[4]:

«تخامرنا رؤية لشراكة جديدة بين الأمم تتنامى فوق إرهاصات الحرب الباردة. إنها شراكة قائمة على التشاور، والتعاون والعمل الجماعي، سيما من خلال المنظمات الدولية والإقليمية، يوحدها المبدأ، وتنهل من التقاسم المنصف لثمارها ورعايتها. إنها ترنو إلى نشر الديموقراطية وإنعاش الرفاهية وتوطيد السلم وخفض التسلح».

وقد أكد هذا القول، فيما بعد، الرئيس «بيل كلينتون» قائلا[٥]: «إن هدفنا العظيم هو توسيع المجتمع الدولي وتعزيزه بالاستناد إلى ديموقراطيات السوق الحرة. ومع بزوغ عهد جديد من الأخطار وسنوح الفرص... فإن اهتمامنا اليوم منصب على توسيع دائرة الأمم ذات المؤسسات الحرة. إن ما يراودنا اليوم هو أن يحظى البشر بفرصة التعبير التام المطلق عن أنفسهم في عالم تتعاضد فيه الديموقراطيات الظافرة، وتعيش متفيئة ظلال السلم والأمان».

ظهور مؤسسات وهيئات عالمية

لقد ساعدت هذه التغيرات والتطورات العالمية على ظهور مؤسسات ومنظمات وهيئات خاصة بالمجتمع المدني ذات أبعاد دولية تتخطى الحدود المحلية والإقليمية. ونظرا لتقارب العالم واتصاله السريع والسهل بعضه ببعض، بفضل تقنيات وسائل الاتصال الحديثة، شعر الناس في جميع أنحاء المعمورة بأنهم أصبحوا يعيشون في عالم واحد، ويركبون في قارب واحد، يمخر بهم في بحر من المشاكل، تتطلب منهم التعاون فيما بينهم ليصلوا إلى بر السلامة. وأن المشاكل التي تواجهها البشرية تحتاج إلى تضافر جهود أقطار العالم ودوله وأممه وشعوبه للتصدي لها، والبحث عن حلول لها.

ومن أهم هذه المشاكل التي تتطلب تعاونا دوليا مشتركا، ما يتعلق بالبيئة والحفاظ عليها وصيانتها، من الأضرار الناجمة عن ممارسات الإنسان الخاطئة المدمرة للبيئة، مثل استنزاف الموارد الطبيعية، وبخاصة المائية، وتدمير الغطاء النباتي للأرض، وحرق الغابات أو قطعها، والتخلص من النفايات الذرية والكيماوية، والتجارب النووية.

إن هذه الممارسات البشرية الخاطئة ينتج عنها مشاكل بيئية تهدد الحياة على سطح الأرض. ومن أهم هذه المشاكل: التلوث الهوائي والضوضائي، وتلوث التربة، والتصحر الذي أدى إلى تقلص المساحات الزراعية وانكماشها، في وقت يزداد فيه سكان العالم، ويتصاعد الطلب على الغذاء. ولعل من أبرز مظاهر الاختلال البيئي ظاهرة تغير المناخ العالمي، وما يحدث من ذبذبات واضحة في الطقس العالمي.

وعلاوة على هذه المشاكل البيئية، ظهرت مشاكل أخرى تتطلب جهودا عالمية، مثل التزايد السكاني في العالم، وما يسببه من ضغط على الموارد الطبيعية، ومشكلة الهجرات البشرية - سواء كانت مشروعة أو غير مشروعة - وظهور أمراض وأوبئة لم تكن معروفة من قبل، مثل مرض نقص المناعة «الإيدز»، ومرض الالتهاب الرئوي «السارس».

لقد أدت هذه المشاكل العالمية إلى ضرورة عقد مؤتمرات وندوات دولية لبحثها، وكيفية التعامل معها وحلها. فعقد - على سبيل المثال - أول مؤتمر عالمي للبيئة في استوكهولم بالسويد في عام ١٩٧١، ومؤتمر التصحر في نيروبي بكينيا في عام ١٩٧٤، ومؤتمر قمة الأرض في ريو دي جانيرو، بالبرازيل عام ١٩٩٢، ومؤتمر السكان بالقاهرة في عام ١٩٩٥، ومؤتمر مستقبل المدن في اسطنبول في عام ١٩٩٦. وفي الوقت نفسه نظمت مؤتمرات ذات أبعاد اقتصادية وسياسية مثل المنتدى الاقتصادي العالمي الذي يطلق عليه «منتدى دافوس» لأن أول انعقاد له في عام ١٩٧٠ كان في مدينة دافوس السويسرية. ويعقد هذا المنتدى سنويا، وكان آخر انعقاد له في الأردن، وعلى الضفة الأردنية من البحر الميت، وذلك في الفترة ما بين ٢٠ - ٢٣ يونيو ٢٠٠٣.

وإلى جانب هذه المنظمات والهيئات والمؤتمرات البيئية والاقتصادية والسياسية، ظهرت هيئات ومنظمات تركز على الأبعاد الإنسانية وتهتم بالسلم العالمي وبحقوق الإنسان مثل منظمة العفو الدولية، ومنظمة حقوق الإنسان، ومنظمة السلام الأخضر. وقد أصبح لهذه المنظمات فروع في معظم أقطار العالم.

إن هذا التوجه نحو تكوين وتأسيس هيئات ومؤسسات مجتمع مدني عالمي، وزيادة نفوذها وتدخلها في الشؤون الداخلية للدول بشكل لم يسبق له مثيل، وغير مسموح به في الماضي، يحمل في طياته الكثير من سمات العولمة[1]. وهذا التدخل قد يبدو للكثيرين مبررا ومقبولا، لأن أهدافه الظاهرة رفع الظلم عن الناس، والتخفيف من معاناتهم، وحماية حقوقهم من استبداد الحكومات المتسلطة وقهرها لشعوبها. إلاّ أنه في الوقت نفسه استغل وأسيء استخدامه. فعلى سبيل المثال نرى أن الولايات المتحدة الأمريكية تستغل مبادئ حقوق الإنسان، ومسائل أخرى كالديموقراطية والعدالة والمساواة في التدخل في شؤون الدول التي لا ترضى عنها أو تعاديها، في حين تغض الطرف عن الحكومات التي ترضى عنها، وتنفذ مطالبها، ولا تعارض مخططاتها وبرامجها.

التجليات الاقتصادية هي الأكثر وضوحا

وفيما يتعلق بالمتغيرات والتطورات الاقتصادية، فإنها أكثر من غيرها بروزا ووضوحا، لأن العولمة في الأصل اقتصادية، وإن أبعادها وتجلياتها الأخرى - كالثقافية مثلا - جاءت متأخرة أو كانت تابعة.

في منتصف القرن الماضي، وبالتحديد منذ عقد السبعينات، لم تعد النظرية الكينزية، التي عالجت الكساد العالمي في الفترة ما بين ١٩٢٩- ١٩٣٤، صالحة لمعالجة الأوضاع الاقتصادية العالمية، التي بدأت تشهد تباطؤا في النمو الاقتصادي، أعقبه كساد مصحوب بتضخم مالي.

لقد نجحت نظرية «كينز» في التغلب على الكساد - آنذاك - عن طريق تدخل الدولة في الاقتصاد، وإقامة المشاريع لامتصاص البطالة، وتحويل العاطلين إلى منتجين ومستهلكين في الوقت نفسه، حتى يمكن لدولاب العمل أن يدور. وهكذا انتقلت الدول الرأسمالية إلى ما سمي باقتصاد دولة الرفاه[7].

ولكن، ومنذ السبعينيات من القرن الماضي، بدأ التفكير بالعودة إلى الاقتصاد الكلاسيكي الذي أسسه كل من «آدم سميث»، و«ديفيد ريكاردو»، الذي يقوم على الحرية الاقتصادية أو الليبرالية، وشعارها كان آنذاك: «دعه يعمل، دعه يمر» Laisser Passer.،Laisser Faire . وقد أطلق على اتباع هذا الاتجاه اسم «التقليديون الجدد» New Classical أو «الليبراليون الجدد» New Liberals. وقد اعتنقت كل من إدارة الرئيس الأمريكي آنذاك «رونالد ريجان» وحكومة «مارجريت تاتشر» البريطانية هذا التوجه الاقتصادي الذي أطلقت بموجبه يد الرأسمالية. وكان يقود هذه الحركة «ميلتون فريدمان» Milton Freedman مستشار «ريجان» الاقتصادي، و«فريدرش فون هايك» Friedrich Von Hayek مستشار «تاتشر» الاقتصادي[8].

لا شك أن ظهور المنظمات الاقتصادية العالمية وتزايد دورها وإثبات وجودها على المسرح الدولي كان عاملا قويا في بروز ظاهرة العولمة، وأداة رئيسية في تجاوز الحدود وإضعاف مكانة الدولة القطرية أو القومية. وكانت الحاجة هي التي دعت إلى قيام هذه المنظمات الاقتصادية كآلية دولية تساهم في الحيلولة دون تعرض الاقتصاد العالمي إلى أزمات دولية مماثلة كصندوق النقد الدولي للإنشاء والتعمير، ومنظمة التجارة العالمية. وقد أصبحت هذه المؤسسات بمنزلة سلطات دولية تملك حق وضع الأسس والضوابط والإجراءات ضد من يخل أو لا يلتزم بها[9]. ولذلك أصبحت تقوم بدور فعال ومهم ومؤثر في حركة الاقتصاد العالمي. فصندوق النقد الدولي أنشئ لأجل تأمين نظام اقتصادي دولي يقوم على ثبات أسعار الصرف وتحويل العملات. ومع وضوح أزمة التنمية الاقتصادية، وبخاصة بعد زيادة أعباء المديونية الخارجية على الدول النامية، اتجه الصندوق ليصبح، مع البنك الدولي للإنشاء والتعمير، المؤسسة الاقتصادية الدولية الأكثر اهتماما بقضايا التنمية والإصلاح الاقتصادي، وازداد في هذا الاتجاه مع تحول عدد من دول الكتلة الاشتراكية في السابق إلى نظام السوق[10].

وكثيرا ما تصطدم توجهات كل من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي بالاعتبارات السياسية للدول المتلقية للقروض. وقد تبين أن فشل مشاريع التنمية في كثير من الأقطار النامية يعود، في الدرجة الأولى، إلى فساد نظم الحكم فيها، وأن لا أمل في تحقيق تنمية ناجحة إلاّ بإحداث تغييرات جذرية في أساليب الحكم، واتباع مبدأ الشفافية.

ورغبة من البنك الدولي في طرح هذه القضايا دون مباشرة للأمور السياسية، فقد ابتدع البنك تعبيرا جديدا لمناقشة هذه الأمور، أطلق عليه «الحكم الصالح» Good Governance، ويقصد به جميع أساليب وأنماط استخدام السلطة، سواء من الحكومات أو من إدارات الحكم المحلي، أو في إدارة المشروعات، أو غير ذلك من الميادين[11].

وبما أن الولايات المتحدة الأمريكية تهيمن على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي للإنشاء والتعمير، فإنها تستخدمهما، في أحيان كثيرة، كأدوات للتدخل في الشؤون الداخلية للدول، فتحرم الحكومات التي لا ترضى عنها من القروض والتسهيلات الائتمانية، في حين تتساهل مع الحكومات التي ترضى عنها.

وتقوم منظمة التجارة العالمية بدور كبير في عولمة الاقتصاد، وإلغاء الحدود الاقتصادية بين الدول، وقد كانت البداية بإنشاء ما يسمى «الاتفاقية العامة للتعريفات الجمركية والتجارة «الجات» G.A.T.، والتي تضمنت مزيدا من تحرير التجارة بالتعهد بعدم فرض قيود تجارية دون تحرك السلع التجارية والخدمات والاستثمار... إلخ. وتتولى منظمة التجارة العالمية المهام التالية [12]:

١ - الإشراف على تنفيذ مجموعة الاتفاقات المتعددة الأطراف المنظمة للعلاقات التجارية بين الدول الأعضاء.

٢ - تنظيم المفاوضات المستقبلية بين الدول الأعضاء حول موضوعات قواعد السلوك التجاري الدولي التي جرى الاتفاق عليها في جولة أورجواي التي بدأت في عام ١٩٨٦، إضافة إلى المفاوضات في جولات جديدة بهدف تحقيق المزيد من تحرير التجارة بوجه عام.

٣ - تسوية المنازعات التي قد تنشأ بين الدول الأعضاء حول تنفيذ الاتفاقات التجارية الدولية، وفقا للتفاهم الذي جرى التوصل إليه في هذا الشأن.

٤ - استعراض السياسات التجارية للدول الأعضاء وفق الآلية المتفق عليها بما يضمن توافق هذه السياسات مع القواعد والأسس الواردة في نصوص الاتفاقات.

٥ - التعاون مع صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، بهدف ضمان المزيد من الاتساق في عملية صنع السياسات الاقتصادية على المستوى الدولي.

وتعد الشركات المتعدية الجنسية من أهم آليات العولمة وأبرزها، وهي الأدوات المسؤولة عن الاستثمار الأجنبي المباشر. وقُدِّر عدد هذه الشركات في منتصف التسعينيات بنحو ٤٥ ألف شركة، تسيطر على حوالي ٢٨٠ ألف شركة تابعة. ومنشأ معظم هذه الشركات (نحو٨٢٪) في أربعة عشر بلدا متطورا من بلدان منظمة التعاون والتنمية الاقتصادية OECD، وأن٩٠٪ من مقار إدارتها تقع في العالم المتقدم.

في عام ١٩٩١ بلغ حجم الاستثمار الأجنبي المباشر ٣,٢ تريليون دولار، وكانت الشركات المتعدية الجنسية التي تسيطر على هذا الاستثمار مسؤولة عن بيع (محلي وعالمي) ناهز ٧ تريليونات دولار. وهذا يزيد كثيرا على المجموع الكلي للتجارة العالمية البالغ حوالي ٥,٢ تريليون دولار في عام ١٩٩٦. وإن ما نسبته ٨٪ من مجموع الاستثمارات الأجنبية المباشرة قد جاء من شركات متعدية الجنسية ذات منشأ من بلدان نامية، رغم أنها شكلت نحو ١٥٪ من التدفقات[13].

وتهيمن الشركات المتعدية الجنسية على ثلثي التجارة العالمية، ويُنجز حوالي نصف هذه التجارة في داخل شبكة المصانع التابعة إلى الشركات القابضة. ولذلك فإن هذه الشركات أصبحت محور العولمة والقوة الدافعة لها دون انقطاع[١٤].

نحو مجتمع عالمي معولم

لقد كانت الثورة التقانية والعلمية، متمثلة في التطورات في وسائل الاتصالات ووسائل نقل المعلومات والصور والأفكار، من أهم ما شهده العالم منذ النصف الثاني من القرن الماضي من تغيرات أثرت في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية في العالم، وساهمت في إزالة الحدود والفواصل والحدود بين الدول والمجتمعات، وأصبحت بذلك من أهم وسائل عولمة العالم.

وربما كان من أهم سمات هذه الثورة أنها عالمية الطابع وعملت على إلغاء التمايز بين البشر بصرف النظر عن أماكن سكناهم. ومن سماتها أيضا أنها ركزت على الثقافة لتصبح محور اهتمامها، وتبنيها ثقافة واحدة مما يشكل خطرا على ثقافات الأمم والشعوب التي تعتز بثقافاتها المحلية، التي تستمد منها هويتها ومقومات شخصيتها.

وتتمثل ثورة الاتصالات هذه في الكثير من الوسائل لعل من أهمها الأقمار الصناعية التي يزيد عددها اليوم على خمسمائة قمر صناعي، تدور جميعها حول الأرض وترسل إشارات سلكية[١٥]، وصورا مختلفة تعد اليوم غاية في الأهمية. ولقد أمكن ربط محطات التلفزة الفضائية بهذه الأقمار مما جعل من السهل على المشاهد في أي مكان من العالم مشاهدة ما يجري من أحداث على الساحة الدولية. ولذلك لم يحدث في التاريخ، من قبل، أن سمع وشاهد عدد هائل من سكان المعمورة عن ما يطرأ من تغيرات وأحداث في شتى أنحاء العالم، كما هو اليوم. فلأول مرة في التاريخ تبدو البشرية كأنها وحدة واحدة بلا حدود.

ويُعد كل من الفاكس «الناسوخ» والهاتف النقال أو المحمول والإنترنت من أهم وسائل الاتصالات الحديثة. فهي تعمل مع المحطات الفضائية على ربط الأمم والشعوب وتعارفها واتصالها بعضها ببعض، وتوحيد العالم. وتتميز هذه الوسائل بقدرتها الفائقة على تخطي الحدود والقفز من فوقها، مما يصعب على الحكومات الوقوف في وجهها ومنعها. وهكذا ساهمت ثورة تقنيات الاتصالات في صياغة مجتمع معولم.

الحدود

إذا كانت العولمة - كما رأينا - أثارت كل هذه الضجة حولها، وتخوف الكثيرون منها، واعتبروها شكلا من أشكال الهيمنة والنفوذ، ورأى فيها البعض عدوانا على حرمات الأوطان والشعوب، واعتداء على خصوصياتها، وغزوا لثقافاتها وحضاراتها، وسيطرة على اقتصادياتها، وإضعافا لهوياتها وانتماءاتها الوطنية والقومية، فإن الحدود كانت - ومنذ الأزل - مصدرا لكثير من المشاكل والنزاعات والحروب.

لقد حظيت الحدود باهتمام الباحثين والدارسين في تخصصات مختلفة، وبخاصة الجغرافيا والسياسة والقانون الدولي. فالجغرافيا تهتم بالحدود من خلال دراستها للتباين المكاني وتوزيع الظواهر الطبيعية والبشرية على سطح الأرض، وتقسيم هذا السطح إلى أقاليم أو مناطق مختلفة بموجب حدود تستند إلى معايير وأسس علمية موضوعية. أما علم السياسة، فيركز على العوامل السياسية والجيوستراتيجية التي تؤثر في الحدود القائمة، وانعكاساتها على الأوضاع السياسية، بينما يهتم القانون بمدى شرعية الحدود والتزامها بالمواثيق والمعاهدات وبالشرعية الدولية.

ربما كان من المناسب، في البداية، التمييز بين مفهومين أو مصطلحين يخلط الكثيرون بينهما، وهما الحدود والتخوم. فالحدود Borders، ومفردها «حد». والحد - كما جاء في المعاجم اللغوية، الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وفصل ما بين كل شيئين حد بينهما، ومنتهى كل شيء حده.

أما «التخوم» Frontiers، ومفردها «تخم»، فتعني الفصل بين الأرضين من الحدود والمعالم، وهي نطاقات من الأرض تشمل مساحات صغيرة أو كبيرة تخضع لتغيير مستمر، بسبب المؤثرات البشرية التي تؤثر في طبيعتها، وفي أوجه استخداماتها.

ويطلق على التخوم، أحيانا، مناطق الحدود، وهي نتيجة التفاعل بين الأقطار المتجاورة، وتمثل منطقة انتقال تختلط فيها الكثير من الظواهر الطبيعية أو البشرية، مما يجعل من الصعب تحديدها بشكل دقيق [16].

الحدود مصدر للنزاعات والحروب

لو قمنا بدراسة أسباب النزاعات والصراعات والحروب في العالم، لوجدنا أن الحدود كانت من أهم أسبابها الجوهرية، فكثير من الدول تطمع في توسيع مجال حدودها، وترغب في امتلاك مساحات من أراضي دول أو أقطار تجاورها، لدوافع إستراتيجية أو اقتصادية أو سياسية أو أمنية، مما يؤدي إلى صدام وصراع وحروب. فالحدود، كما قال الجغرافي الأميركي الشهير «اسحق بومان» في كتابه المعروف «العالم الجديد: مشاكل في الجغرافية السياسية»، الذي ما زال رغم صدوره في عام ١٩٢٨ مرجعا مهما لجميع المختصين في الجغرافيا السياسية، بأن الحدود هي بمنزلة: «حد السكين التي تعلق عليها نتائج الحروب ومصير السلام وحياة الشعوب أو فناؤها» [17]. ويبدو أنه استمد هذا القول من خبرته الكبيرة، فقد كان مستشارا للوفد الأميركي المشارك في مؤتمر السلام بفرساي في باريس، والذي عُقد بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، وفيه أُعيد تخطيط الحدود في القارة الأوروبية.

لو أردنا أن نضرب الأمثلة لحروب نشبت بسبب نزاعات على الحدود لما اتسع لنا المجال لكثرتها، ويكفينا القول بأن الحدود كانت بمنزلة الصاعق الكهربائي الذي فجر أكبر حربين

شهدتهما البشرية في النصف الأول من القرن الماضي، ولم تزد المدة الزمنية بينهما عن واحد وعشرين عاما فقط، وهما الحرب العالمية الأولى (١٩١٤- ١٩١٨)، والحرب العالمية الثانية (١٩٣٩- ١٩٤٥)، سقط فيهما أكثر من مائتي مليون قتيل، وزالت نتيجتهما دول، وانهارت على أثرهما إمبراطوريات كبرى مثل إمبراطورية النمسا والمجر، وتغيرت خريطة العالم، وعانى عدد من الدول بسببهما الكثير من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

كان السبب الرئيسي للحرب العالمية الأولى تصميم الصرب على تحقيق آمالهم وتطلعاتهم بإقامة صربيا الكبرى، وانتزاع أراضٍ كانت خاضعة لإمبراطورية النمسا والمجر، وبخاصة البوسنة والهرسك. أمّا الحرب العالمية الثانية فسببها رغبة «هتلر» في استرداد هيبة ألمانيا وكرامتها التي أُهينت في الحرب العالمية الأولى، التي فرضت عليها شروطا قاسية وقيودا صعبة، وفي الوقت نفسه الرغبة في توسيع الرايخ الألماني ليضم جميع المناطق والأقاليم التي تقطنها أقوام من أصول جرمانية؛ تطبيقا لنظرية المجال الحيوي، التي وضع أسسها وصاغها في مطلع القرن العشرين، الجغرافي الألماني الشهير «فردريتش راتزل»، والتي على أساسها نشأ علم الجيوبولتيكا الحديث Geopolitik.

وقد تحالف «هتلر» مع «الدوتشي موسوليني» في إيطاليا، الذي كان مسكونا بالماضي وبعظمة الإمبراطورية الرومانية، ورغبته في توسيع حدود إيطاليا لتشمل الأراضي التي كانت خاضعة لهذه الإمبراطورية على شاطئي البحر المتوسط، الشمالي والجنوبي.

ولماذا نذهب بعيدا، والأدلة والشواهد كثيرة في وطننا العربي، حيث تُعد الحدود بين دوله وأقطاره من المشاكل الشائكة، وهي أشبه بالقنابل الموقوتة، وكثيرا ما نشبت النزاعات في العديد من البلاد العربية بسبب الحدود، بدءا بالمغرب؛ حيث لا تزال قضية الصحراء دون حل، ومرورا بالحدود بين مصر والسودان، حول منطقة حلايب، وانتهاء بالمشرق العربي، حيث نشبت في الماضي مشاكل حدودية بين المملكة العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة حول واحة البريمي، وبين السعودية وقطر حول منطقة الخفوس، وبين قطر والبحرين حول جزر حوار[١٨].

وبسبب الحدود بين العراق وإيران في منطقة شط العرب نشبت حرب الخليج الأولى، بينما اندلعت حرب الخليج الثانية بسبب غزو النظام العراقي السابق للكويت واحتلالها. وقد كان لهذا العمل الخطير تداعياته الكبيرة على جميع المستويات من محلية وإقليمية وعالمية.

لقد كان هذا الغزو كالزلزال الذي أصاب الأمة العربية في الصميم، فشق صفوفها، وفجر الخلافات فيما بينها، وأيقظ الفتن النائمة فيها، وأدى في النهاية إلى سقوط النظام العربي وانهيار التضامن العربي، وهي مشاكل ما زلنا نعاني منها حتى اليوم. وفوق هذا وذاك فقد كان من نتائج هذا الغزو تدمير العراق أرضا وشعبا ونظاما، وحطم اقتصاده بالكامل، وأصبح يعاني مديونية لن يبرأ منها لعقود طويلة، وشتت الشعب العراقي، مما أفقد العراق أهم مقومات رأسماله البشري، وأصبحت وحدة ترابه وشعبه وهويته في مهب الريح.

لقد جرت العادة بعد انتهاء كل حرب، عقد مؤتمر إقليمي أو دولي لمناقشة مشاكل الحدود وحلها على أمل أن تنتهي مشاكلها، وتتحقق مطالب الأمم والشعوب والأقوام وأمانيها، فيستتب الأمن والسلم في العالم، ولكن الحل الذي يرضى به الجميع مستحيل، مما يجعل السلم أشبه بهدنة لالتقاط الأنفاس، والاستعداد لجولة من النزاع والصراع الذي قد يؤدي إلى اندلاع الحروب.

ولو تأملنا في ماهية المشاكل الناجمة عن الحدود في العالم لأُصبنا بالدهشة والاستغراب من كثرتها ولتبين لنا مقدار ما تسببه من إعاقة وعرقلة للتقدم الإنساني، ولتوصلنا إلى نتيجة مفادها أن الحدود التي وضعها الإنسان لتحقيق أهدافه وخدمة أغراضه، كانت السبب في شقائه وتعاسته، وأصل صراعه ونزاعه مع أخيه الإنسان، سواء كان جاره أو بعيدا عنه، أو حتى كان من بني جلدته.

إن هذه الحدود، التي قلنا إنها من صنع الإنسان، قد أوجدتها الضرورة وتؤدي الكثير من الوظائف التي سنتناولها فيما بعد بشيء من التوضيح، إلا أنها في كثير من الأحيان تكون عقبة أمام التواصل والتفاعل بين الأمم والشعوب والدول.

صحيح لقد أمكن التغلب على كثير من سلبيات الحدود، وذلك بقيام الدول بإبرام اتفاقيات ومعاهدات فيما بينها لتذليل العقبات، وتسهيل عمليات العبور والتنقل بين بعضها، وصحيح أن قيام التكتلات الاقتصادية والسياسية في العالم، مثل الاتحاد الأوروبي، أتاح للمواطنين في الدول الداخلة في مثل هذه التكتلات التحرك والتنقل بيسر وسهولة، وسهّل عمليات عبور السلع والبضائع ورؤوس الأموال والقوى العاملة، ووسائل الإنتاج دون عوائق، إلا أنه في حالة حدوث نزاع أو صراع بين هذه الدول، فإن الحكومات كثيرا ما تلجأ أحيانا إلى تعطيل أو تعليق هذه الاتفاقيات فتبرز مشكلة الحدود وتطل برأسها من جديد. ومع بروز ظاهرة الإرهاب اليوم، وبخاصة بعد أحداث التفجيرات في نيويورك وواشنطن في الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، وبسبب انتشار هذه الظاهرة عالميا، فإن الحدود أصبحت تستخدم كوسيلة مهمة من وسائل مكافحة الإرهاب، والقضاء على وسائله ومقوماته[١٩].

إذا كانت هذه الأمور قد فشلت في إلغاء الحدود بين الدول، ما دامت هذه الدول تتمسك بحدودها السياسية، وتعدها مظهرا من مظاهر سيادتها القومية، فهل ستنجح العولمة في إزالة هذه الحدود وتحطيمها؟ أي هل ستحقق العولمة ما لم تستطع هذه المعاهدات والاتفاقيات تحقيقه؟ إن سؤالا كهذا سيظل مطروحا ينتظر الإجابة. وقد تكون الإجابة عنه غير كافية وليست شافية. ولكن قد يكون من المناسب إيجاد حل توفيقي تلتقي فيه كل من العولمة والحدود، خصوصا فيما يتعلق بالظواهر العالمية كالإرهاب -على سبيل المثال- ذلك أن هذه الظاهرة استفادت من العولمة فانتشرت ولم تعد محصورة في بلد محدد أو إقليم معين، بل هي

اليوم ظاهرة عالمية. ولا شك في أن الإرهابيين استغلوا وسائل العولمة في تحقيق أهدافهم وغاياتهم. إلاّ أنه، وعلى الرغم من أن مكافحة الإرهاب قد اتخذت أبعادا دولية وعالمية، إلاّ أنه أصبح للحدود دور مهم في هذه المكافحة، ما دامت هناك بؤر ومواطن للإرهاب ينشأ فيها وينمو ويترعرع وينتشر[٢٠].

إن جميع ما سبق ينطبق على الحدود السياسية فقط، إلاّ أن هناك أنواعا وأشكالا أخرى من الحدود، لعل من أهمها الحدود التي تفصل الظواهر الطبيعة عن بعضها، والتي لا نود الخوض فيها، ولكن نكتفي بالإشارة إليها لمجرد تعريف القارئ بها. ومثل هذه الحدود تبين لنا أن العالم لا ينقسم إلى وحدات سياسية فقط (وهي التي نسميها الأقطار والدول)، وإنما ينقسم إلى أقاليم وبيئات طبيعية مثل الأقاليم المناخية، والأقاليم التضاريسية، والأقاليم النباتية... إلخ. والحدود في مثل هذه التقسيمات تتسم غالبا بالثبات، فالإقليم الصحراوي، أو المداري، أو الاستوائي يظل دون تغيير يذكر.

أمّا الحدود البشرية، وبخاصة السياسية التي تبين حدود الأقطار والدول فهي عرضة للتغيير أو التعديل أو التبديل المستمر. فالقارة الأوروبية -على سبيل المثال- تعرضت خريطتها السياسية لتعديلات جذرية، كان آخرها تلك التغيرات التي نتجت عن الحرب العالمية الثانية. وفي العقدين الأخيرين من القرن الماضي حدثت تغيرات محدودة، بعد تفكك كل من الاتحاد السوفييتي، والاتحاد اليوغوسلافي وظهور دول على أسس قومية أو عرقية أو دينية، وانشطار تشيكوسلوفاكيا إلى دولتين هما: التشيك والسلوفاك، وظهور دويلات البلطيق بعد خروجها من الاتحاد السوفييتي، وهي دول استونيا ولاتفيا وليتوانيا، وتوحيد ألمانيا الشرقية وألمانيا الغربية في دولة واحدة.

وتعد التطلعات الوطنية والقومية للأمم والشعوب سببا مهما من الأسباب المؤدية إلى تعديل الحدود أو تغييرها، فكل أمة تسعى إلى مد حدودها وتوسيع رقعتها لتتطابق مع المناطق التي يعيش عليها أبناء هذه الأمة.

وبناء عليه تظل الحدود موضوعا شائكا ومعقدا يتطلب دراستها وفهمها، وتحليل العوامل الجغرافية التي تؤثر في تخطيطها وترسيمها وتقويمها، وتوضيح تأثير هذه الحدود على أوضاع الدول وتكوينها السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وفي الوقت نفسه لا بد من تسليط الأضواء على الأبعاد التاريخية التي تبين الأسس التي رسمت بموجبها تلك الحدود، والظروف والأوضاع المحلية والإقليمية والعالمية التي ساعدت على وجودها، والقوة أو القوى التي فرضتها. ففي البلاد العربية - على سبيل المثال - عمل الاستعمار الأوروبي على تقسيم الوطن العربي وتجزئته على أثر هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى، وخضوع أملاكها في المشرق العربي لسيطرة قوى أوروبية، وبخاصة بريطانيا وفرنسا، وتم اقتسامها بموجب

اتفاق سايكس-بيكو في عام ١٩١٦م، ولذلك كان من الطبيعي أن تُرسم هذه الحدود لتحقيق أهداف استعمارية، وغايات وأطماع ومصالح أجنبية.

وبما أن هذه الحدود لم تقم على دراسات موضوعية ولم تستند على أسس علمية تلبي تطلعات السكان ورغباتهم، بل على العكس من ذلك، جاءت مخيبة لآمالهم ومحبطة لتوقعاتهم، وضد رغباتهم، فإنها لم تعمل على استتباب السلم والأمن في المنطقة، وبخاصة بعد اقتطاع فلسطين من الوطن العربي، وأقيم عليها كيان إسرائيلي غريب عن المنطقة ودخيل على أهلها وسكانها، مما أوجد توترا دائما فيها وأدى إلى نشوب عدد من الحروب.

إن الحدود بجميع أشكالها، لا تظهر على الطبيعة، ولا تُرى على الأرض إلا في حالات خاصة حينما تضطر بعض الدول إلى بناء أسوار وحصون وأسيجة أو علامات تحديد، ولكنها تظهر على الخرائط وفي بعض مناطق العالم، وبخاصة التي شهدت توترا بين الدول المتجاورة، يتفق في العادة على ترك نطاق أو حزام من الأرض يسمى بالمنطقة الفاصلة أو المنطقة الحرام No Mans Land، وهي لا تخضع لأحد. وكثيرا ما تُخصص المناطق الحرام بين الأقطار المتحاربة أو التي لم يتفق على ترسيم الحدود بينها. وهناك دول تقوم بمهمة الحاجز بين منطقتين، ويطلق عليها «الدول الحاجزة Buffer States»، وقد كانت أفغانستان تقوم بهذه المهمة وتفصل بين مناطق النفوذ الغربي عن مناطق النفوذ السوفييتي سابقا.

الحدود ووظائفها

فيما يختص بالوظائف التي تقوم بها الحدود فهي كثيرة ومهمة، لعل أولاها وأبرزها أنها - كما سبق القول - تحدد وتعين الأراضي والمساحات التي يحق للدولة أن تمارس عليها سيادتها وسلطتها ونفوذها دون تدخل خارجي، وبما لها من حقوق يكفلها القانون الدولي، وميثاق هيئة الأمم المتحدة التي لا تجيز التدخل في الشؤون الداخلية للأمم.

وللحدود وظيفة دفاعية، حيث تعد هذه الحدود نقاط ومراكز دفاع ضد الأخطار والغزوات الأجنبية، وكل ما يهدد أمن الوطن وسلامته. ولأجل تحقيق هذا الهدف قامت بعض الدول بتقوية وتحصين حدودها ببناء الأسوار والقلاع، مثل سور الصين العظيم، ومثل السور الذي أقامته الإمبراطورية الرومانية في الماضي لتحمي أراضيها من غزوات البرابرة في الشمال. والشيء نفسه قد يقال عن الثغور التي أنشأها المسلمون للدفاع عن بلادهم، وبخاصة تلك الثغور المقامة على حدود الدولة الإسلامية بينها وبين الإمبراطورية البيزنطية. ولا ننسى في هذا المقام السور الذي أنشأه الكويتيون حول مدينتهم لحمايتها من الأخطار الخارجية. وتقيم إسرائيل حاليا جدارا أمنيا تعتقد أنه سيحميها من هجمات المقاومة الفلسطينية.

وفي الحروب تهتم الدول بتحصين حدودها، وهذا ما فعلته فرنسا حينما أقامت خط «ماجينو» الشهير ليحميها من غزو الألمان لبلادهم، ولكن هذا الخط انهار أمام قوات ألمانيا

النازية في بداية الحرب العالمية الثانية. وعلى غرار خط «ماجينو» أقام الإسرائيليون خط «بارليف» على قناة السويس وحصنوه ليمنعوا المصريين من اجتياز القناة والوصول إلى سيناء إلاّ أن المصريين تمكنوا من تدميره والعبور إلى سيناء في حرب عام ١٩٧٣.

الحدود هي بمنزلة السياج الذي يحمي الوطن من العصابات والمجرمين والمهربين والإرهابيين، وكذلك يحمي البلاد من دخول الأوبئة والأمراض السارية والمعوية: فتستخدم الحدود لمنع المصابين من الدخول أو فرض الحجز الصحي عليهم في معازل صحية «كرنتينا» ومنع دخول النباتات والأشجار المصابة بالآفات والحشرات والحيوانات المريضة، أو التي يؤدي دخولها إلى البلاد إلى انتشار أمراض تهدد الثروة النباتية والحيوانية. كما تمنع الدول دخول المنتجات الزراعية والحيوانية المصابة أو غير الصالحة للاستخدام البشري والتي تشكل خطرا على الصحة العامة[21].

وتقوم الحدود أيضا بوظيفة مهمة أخرى وهي ضبط ومراقبة عمليات تنقل الأفراد، وتمنع دخول غير المرغوب في دخولهم للبلاد، أو الذين يشكلون خطرا على الأمن فيها، أو المطلوبين لدول أخرى ارتكبوا جرائم على أرضها. وفي الوقت نفسه تنظيم عمليات الهجرة، وتدفق السلع والبضائع ورؤوس الأموال وحركات الأفراد والقوى العاملة وانتقال رؤوس الأموال، ووسائل الإنتاج حسب ما تسمح به القوانين، وتمنع تهريبها ودخولها البلاد بطرق غير مشروعة[22].

وتستخدم كثير من الدول الحدود لمنع دخول الصحف والمجلات والكتب وجميع أنواع المنشورات والمطبوعات والصور التي تحظرها الدولة، إمّا لأنها تهاجمها، وإما لأنها لا تنسجم مع نظمها ومبادئها، وإما لأنها تتعارض مع عادات شعبها وتقاليده ومعتقداته الدينية أو السياسية[23].

ومن وظائف الحدود المهمة أنها تستخدم في تحديد مصالح الدول والأقطار فيما يتعلق باستغلال ثرواتها ومواردها الطبيعية في مناطق الحدود، ولذلك فقد نشبت نزاعات كثيرة حول استغلال مناجم المعادن كالفحم والحديد، وكذلك ثارت الخلافات والنزاعات في البلاد النفطية حول استغلال حقول النفط وآباره، وبخاصة في المياه الإقليمية، والأمثلة على ذلك كثيرة، منها - على سبيل المثال - ادعاء النظام العراقي السابق باستغلال الكويت لحقل بترول الرميلة على الحدود بين الكويت والعراق، واتخاذ ذلك من الأسباب والذرائع التي تعلل بها لغزو الكويت في الثاني من أغسطس عام ١٩٩٠م.

وكثيرا ما تنشب النزاعات، خصوصا حاليا، حول مناطق حدودية غنية بالموارد المائية، ويحدث هذا في الأقطار التي تشترك في أحواض نهرية، كما هي الحال في أقطار حوض النيل، وحوضي دجلة والفرات، مما يستدعي ضرورة التوصل إلى عقد لجان مشتركة فنية، وتوقيع اتفاقيات دولية لتقسيم المياه، تحدد مهمات كل طرف، وتنظم عمليات الاستفادة

المشتركة منها، والتعاون المشترك من أجل ضبط الفيضانات وتفادي أخطارها وأضرارها[٣٤].

والشيء نفسه ينطبق على الشواطئ البحرية والمياه الأقليمية ومناطق الصيد البحري وحقوق الأقطار فيها. وكثيرا ما ينشب النزاع حول حقوق الصيد البحري والتعدي على المياه الإقليمية فيها، خصوصا أن تحديد المياه الإقليمية من الأمور التي لا يزال الخلاف عليها قائما.

وتستخدم الحدود في حماية الاقتصاد الوطني والتنمية الاقتصادية، بمنع دخول السلع والمنتجات الأجنبية وخطر منافستها للسلع الوطنية، أو بفرض رسوم جمركية عليها. ولذلك تقيم الدولة مراكز جمركية على حدودها[٣٥].

وقد تستخدم مناطق الحدود كمناطق حرة Free Zones معفاة من الرسوم والضرائب والمكوس، وذلك لخدمة تجارة المرور أو التجارة العابرة Transit، وهي تلعب اليوم دورا مهما في اقتصاديات البلاد.

وكثيرا ما تستعين الدول بالحدود في مقاطعة الدول المعادية لها لمنع دخول سلعها ومنتجاتها وقد طبقت جامعة الدول العربية هذا المبدأ حينما كانت تلتزم بمقاطعة إسرائيل اقتصاديا وسياسيا وطُبق ذلك أيضا على العراق بعد غزوه الكويت وحتى ينصاع لقرارات الأمم المتحدة.

ترسيم الحدود

فيما يتعلق بالظواهر التي يُستند عليها في تحديد الحدود السياسية وترسيمها فيمكن القول بأنها تعتمد على مظاهر السطح وأشكال الأرض، والمسطحات المائية، والتربة والمناخ والنبات، وتوزيع الحيوانات، وترسم الحدود في حالات كثيرة بناء على تنوع الأجناس والقوميات واللغات والأديان. وربما تُعين الحدود بحسب قوة الدول والأقطار وقدرتها على الاستيلاء على أراض من أقطار ضعيفة.

وتعد الجبال أفضلُ أنواع الحدود. ومن مزاياها الكثيرة ما يلي[٣٦]:

١ - وقوع الجبال، في كثير من الحالات في مناطق قليلة السكان، وأن أهميتها قد تكون قليلة، إمّا لخلوها من الموارد الطبيعية، أو لصعوبة الحركة عليها، وارتفاع تكاليف شق الطرق والمعابر فيها.

٢ - تشكل الجبال حاجزا طبيعيا قويا يفصل بين السكان على الجانبين.

٣ - تكون السلسلة الجبلية أكثر تحديدا، وأشد وضوحا بحيث تسهل عملية رسم الحدود فيها وتعيين مواقعها.

٤ - تتميز الحدود الجبلية بالثبات النسبي، ولا تكون عرضة للتغيرات الدائمة كما هي الحال مع الحدود النهرية، وهي التي تتخذ من الأنهار حدودا لها.

ومن الأمثلة على الحدود الجبلية، الحدود بين فرنسا وإسبانيا، حيث استخدمت جبال البرانس حاجزا طبيعيا بين هذين البلدين، وكذلك حدود إيطاليا الشمالية التي اعتمدت على

جبال الألب في ترسيم حدودها عن بقية أوروبا. والشيء نفسه يقال عن الحدود بين النرويج والسويد والبرتغال وإسبانيا، وحدود الهند الشمالية.

وعلى الرغم من صعوبة رسم الحدود في المناطق الصحراوية نظرا لقلة المعالم الأرضية، وبسبب تحرك الكثبان الرملية وعدم ثباتها، إلاّ أن بعض الصحاري تشكل مناطق عازلة تفصل الأقطار عن بعضها، فالصحراء الكبرى الأفريقية -مثلا- استخدمت في فصل أقطار الشمال الأفريقي عن وسط القارة الأفريقية. واعتمدت مصر في ترسيم حدودها، وبخاصة الغربية، على الصحراء، كما أن صحراء شبه جزيرة سيناء ظلت زمنا طويلا منطقة حاجزة ساهمت في حماية حدود مصر الشرقية.

وتعد الأنهار، في حالات كثيرة، حواجز فاصلة وحدودا بين الأقطار، إلاّ أن أهميتها قلّت بعد وضع الجسور عليها وسهولة عبورها بالقوارب والمعديات. كما أنها لا تتسم بالثبات، لأن الأنهار تنحت في جانب وترسب في جانب آخر. يضاف إلى ذلك أن الأنهار تجري في الغالب في مناطق مزدحمة بالسكان حيث يكون التفاعل والتواصل والترابط البشري قويا ويصعب ترسيم الحدود فيها[٣٧].

ولا شك في أن المسطحات المائية الواسعة كالبحار والمحيطات تعد أفضل أنواع الحدود السياسية لأسباب منها:

١ - أنها قائمة بشكل دائم ولا يمكن إنكارها.

٢ - وهي في كثير من الحالات تتمشى أو تتطابق مع الحدود البشرية كالجنس والقومية واللغة والدين... إلخ.

٣- خلوها من التعقيد ولعدم وجود المعادن فيها، أو قلتها، كما هي الحال في الحدود البرية، وخلوها من التربة الخصبة التي قد تتنازع على امتلاكها الدول الحدودية. أما البترول المكتشف في البحار فغالبا ما يكون في المياه الإقليمية للدول التي كثيرا ما يُتفق على تحديدها[٣٨].

ومن مزايا الحدود التي تعتمد على المحيطات أنها تفصل البلاد بعضها بعض بمسافات بعيدة قد تصل إلى عشرات الآلاف من الأميال، كما هي الحال في المحيط الهادي الذي يفصل الأقطار الأميركية عن الأقطار الآسيوية. ولا شك في أن الأقطار البحرية التي تتمتع بشواطئ وسواحل طويلة تكون أسعد حظا من غيرها التي تكون شواطئها محدودة. ومن الأمثلة على الأقطار ذات الحدود البحرية: بريطانيا واليابان وإيطاليا واليونان وكوبا والدانمارك وكندا والولايات المتحدة الأميركية.

وعلى العموم، فإنه بفضل تقدم العلوم والتكنولوجيا، فقد تمكن الإنسان من التغلب على كثير من العقبات والموانع التي كانت تمثلها الحدود الطبيعية، فقلت أهميتها من حيث الحماية

والدفاع والأمن، كما أنها لا تتمشى أحيانا مع الظواهر البشرية، فكثيرا ما ينجم عنها تمزيق الوحدة البشرية أو تجزئتها، سواء كانت هذه الوحدة عرقية أو لغوية أو عقائدية أو إثنية أو حضارية، مما يؤدي إلى حدوث الكثير من المشاكل والنزاعات. وفي حالات كهذه تستبعد الظواهر الطبيعية في ترسيم الحدود، وتُختار الظواهر البشرية، التي يطلق عليها مصطلح الحدود الاصطناعية، ولو أن جميع الحدود، بما فيها التي تعتمد في ترسيمها على ظواهر طبيعية، تعد حدود مصطنعة، ما دامت هي من عمل الإنسان لتحقيق أهدافه، التي من أهمها تحديد حدود ممتلكاته، وفصل أراضيه عن تلك التي تخص غيره، وتحديد مجال استغلاله لمتلكاته. كما أن الدول، وهي وحدات سياسية تُعد ظاهرة بشرية من صنع الإنسان لها حكومة أو سلطة تمارس فيها سيادتها ونفوذها[٢٩].

وهناك أنواع من الحدود الاصطناعية، لعل من أهمها الحدود الإثنوجرافية، وهي التي تُرسم للفصل بين الشعوب والأمم والأعراق على أساس خصائص وسمات كل منها. وبموجب ذلك تُعين الحدود على معيار قومي؛ بحيث تضم كل وحدة جميع الذين ينتمون إلى قومية واحدة أو شعب واحد، وهذا ينطبق على الدول التي يطلق عليها «الدول القومية». وقد حدث ذلك في القرن التاسع عشر في أوروبا حينما ظهرت الحركات القومية وتشكلت آنذاك في أوروبا دول قومية من أهمها ألمانيا وإيطاليا والدانمارك. وهذا النمط من الدول ليس شائعا؛ نظرا لتداخل الشعوب واختلاط القوميات والأعراق، وصعوبة وضع حدود فاصلة دقيقة بينها، ولا يمكن تجنب ما يسمى بالإقليات العرقية[٣٠]. ولعل الحل الأفضل في هذه الحالة هو النموذج الأميركي والنموذج الكندي حيث تتباين الثقافات والأعراق ولكنها تجتمع وتتحد تحت مظلة الانتماء الوطني وضرورة الحفاظ على الوحدة الوطنية، والدفاع عن المصالح المشتركة. وهذا ما شجع البعض على رفع شعار «عالم واحد لأمم وشعوب مختلفة» يمكن أن تتعايش فيما بينها وتتعاون في حل المشاكل العالمية التي تعترضها. وهذا ما يراه البعض أنه صورة من صور العولمة.

وعلى العكس من الدولة القومية يشيع، في حالات كثيرة، نموذج الدولة القطرية، وهذا ينطبق على الأمة التي تقوم فيها عدة دول، ومقسمة إلى كثير من الوحدات السياسية، كل وحدة تعد قطر مستقلا، له سيادته المحلية وتطلعاته الوطنية المحصورة ضمن حدود القطر، كما هي الحال في الدول العربية. ومن هنا يفترق المفهوم الوطني عن المفهوم القومي. فالأول محلي ويتعلق بالموطن الذي نشأ فيه الفرد، وشعور هذا الفرد بانتمائه إلى بقعة محددة من الأرض يطلق عليها قطر أو بلد. أما المفهوم القومي فهو أيديولوجي له مقوماته؛ كشعور أفراد الأمة بانتمائهم إلى أمة واحدة، وتدين غالبية أفرادها بدين واحد، بينما يتأثر الباقون به وبثقافته، كما هي حال العرب المسيحيين في البلاد العربية، الذين هم جزء من النسيج الاجتماعي لهذه الأمة، وجزء من الثقافة والحضارة العربية الإسلامية، ولهم مساهمات فيها.

وقد عبر عن هذا المفكر البارز قسطنطين زريق؛ حيث قال إنه إذا كان المسلم يعد محمدا صلى الله عليه وسلم رسولا ونبيا، فإن العربي المسيحي يرى فيه أنه موحد العرب وصانع نهضتهم. وأنه ليس للعرب المسيحيين غير تاريخ واحد يعتزون به، وهو التاريخ العربي الإسلامي الذي ساهموا فيه واعتزوا به.

ويقول قسطنطين زريق في هذا: «ما علاقة النبي محمد صلى الله عليه وسلم بالقومية العربية، وما رسالته إليها؟» ويجيب عن هذا السؤال قائلا[31]:

«النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو، أولا، نبي الإسلام، عليه أنزل هذا الدين الكريم، وبواسطته انتشر في مشارق الأرض ومغاربها. وقد بلغ أثر هذا الدين كل ناحية من نواحي ثقافتنا العربية، فلسنا نستطيع اليوم أن نفهم تراثنا العربي القديم، سواء في الدين أو العلم أو الفن، إلاّ بعد درس عميق لنصوص الدين الإسلامي وأحكامه... وهذا التراث العربي قسم من ثقافتنا الحاضرة، بل هو أساسها الذي تقوم عليه.

والنبي محمد صلى الله عليه وسلم هو، من ناحية ثانية، موّحد العرب وجامع شملهم. بُعث إليهم وهم أشد ما يكونون تفرقا وخلافا... ونحن اليوم وقد عصفت بنا الأهواء الشخصية والمنازعات الحزبية، وقد رفعنا المادة والجاه إلى السماء الأعلى ووطئنا الروح بأقدامنا، لأحوج ما نكون في جهادنا القومي إلى زعماء يقتبسون من شخصية النبي العربي قوة العقيدة وعزم الإيمان، فيخرجون إلى النضال في سبيل مبادئهم القومية بجرأة وإقدام».

والآن وبعد أن قمنا بهذا العرض السريع لكل من العولمة والحدود، نرى أن الوقت قد حان للإجابة عن الأسئلة التي سبق أن طرحنا بعضها في بداية هذا البحث، ونعيد تذكير القارئ بها: فنتساءل مرة أخرى: هل نجحت العولمة في تحطيم الحدود أو اكتساحها والقفز من فوقها؟ وهل صمدت الحدود أمام تحدي العولمة؟ وما مدى هذا الصمود؟ وهل تمكنت العولمة من إلغاء مزايا الحدود وأهميتها؟ وما هي النتائج المترتبة على هذا الصراع الدائر بين العولمة والحدود؟ وما انعكاس ذلك على الأمم والشعوب؟ إن الإجابة عن هذه الأسئلة تشكل المحور الرئيس في هذا البحث.

العولمة والدولة

الدولة كنظام سياسي ظاهرة قديمة تعود بداياتها إلى فجر الحضارات والمدنيات القديمة في الشرق، إلاّ أن مفهوم الدولة وشكلها ومسؤولياتها وواجباتها وأهدافها، هي من الأمور التي طرأ عليها الكثير من التغيرات عبر الأزمنة والعصور التاريخية. صحيح أن المجتمع البشري، منذ تكونه، هو الذي أوجد السلطة لتتولى أمره، وتدير شؤونه، وتوفر له الأمن والاستقرار، وصحيح أن هذه السلطة تطورت فيما بعد إلى دولة، إلاّ أن هذه الدولة كنظام قد تعرض إلى الكثير من

التغيير. ففي أوروبا - على سبيل المثال - لم تظهر الدولة الحديثة إلا بعد التحرر من هيمنة البابا وانهيار نظام الإقطاع، وتطلع الشعوب الأوروبية إلى تأسيس دول قومية. وربما كانت بريطانيا أول قطر أوروبي نجحت في تحقيق هذا الهدف، تلتها فرنسا، ثم سارت على دربهما وعلى خطاهما بقية الأقطار الأوروبية. وقد تميز القرن التاسع عشر بقيام الدول القومية الأوروبية، على أثر انتشار النزعة القومية أو العرقية.

ومن العوامل التي ساعدت على قيام الدول القومية في أوروبا التقدم العلمي والتكنولوجي وانتشار الأفكار الليبرالية، وزيادة الوعي القومي لدى الجماعات التي تنتمي إلى أصول مشتركة. وكان للتقدم العلمي والتكنولوجي أثره الكبير في نمو الثورة الصناعية وتصاعدها وانتشارها. وقد ترتب على ذلك زيادة كبيرة في الإنتاج، بحيث زاد على حاجة الأسواق المحلية، التي لم تستطع استيعابه، مما دفع الدول الصناعية إلى البحث عن أسواق في الخارج لتصريف مصانعها والحصول على المواد الخام اللازمة لها. وكان من نتيجة ذلك نشوب نزاعات ومنافسات قوية بين الدول الأوروبية الصناعية أدت إلى حروب استعمارية من أجل السيطرة على العالم. وكانت تُسوى هذه النزاعات بتقاسم الدول الاستعمارية العالم فيما بينها[32]. ونظرا لكون بريطانيا، آنذاك، القوة العظمى في العالم، وتملك أكبر قوة بحرية بعد تدميرها الأسطول الإسباني المسمى «الأرمادا» في عام ١٥٨٨، فقد حصلت على نصيب الأسد من أراضي العالم حتى سميت «الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس».

قامت كل دولة استعمارية بربط مستعمراتها بها، واعتمدت عليها في الحصول على المواد الخام اللازمة لصناعاتها - كما قلنا - وتزويدها بالطعام اللازم لسكانها، وفي الوقت نفسه أصبحت هذه المستعمرات سوقا محتكرا لمنتجات مصانعها، وميدانا بكرا لاستثماراتها المخصصة لاستخراج مواردها الطبيعية وتنميتها وتطويرها.

ولقد حققت الدول الاستعمارية هذه الغايات والأهداف من خلال شركاتها التي أنشأتها أو شجعت مواطنيها على تأسيسها. وكان ذلك بداية ما سمي بالشركات العالمية والتي منها، على سبيل المثال، شركة الهند الشرقية البريطانية، التي كان لها نفوذ كبير في شبه القارة الهندية، ومنطقة الخليج العربي.

لقد استباحت هذه الشركات المستعمرات وتعدت على حدودها، ولكنها لم تستطع تحطيم حدود الأقطار الخاضعة لدول استعمارية أخرى، فقد استخدمت الحدود آنذاك كموانع وسدود تمنع دخول منتجات وسلع الدول المنافسة لها ضمن نطاق مستعمراتها. وإذا سمحت لها بالدخول فإنها كانت تفرض عليها رسوما جمركية عالية تُدفع عند الحدود.

ولما حصلت هذه المستعمرات على الاستقلال، عقب الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥)، وعلى أثر حركات التحرر العالمية التي بلغت الأوج في الخمسينيات وبداية الستينيات من القرن

الماضي، قامت هذه الدول، حديثة الاستقلال، بوضع الخطط الاقتصادية الرامية إلى تنمية اقتصادياتها وتطويرها، وإنشاء صناعات وطنية. ومن أجل إنجاح هذه الصناعات عملت هذه الدول على حماية منتجاتها الوطنية من خطر المنافسة الأجنبية؛ مستخدمة الحدود التي مكنتها من منع دخول السلع والمنتجات الأجنبية أو فرض رسوم جمركية عالية عليها. ولكن بعض الشركات العالمية التي احتكرت استخراج الثروات الطبيعة وتطويرها وتصنيعها، وبخاصة تلك الثروات التي تتطلب تقنيات متقدمة وكفاءات عالية غير متوافرة في دول المنشأ، كما هي الحال في صناعة استخراج النفط وتطويره وتكريره وتصنيعه، ظلت مهيمنة على الأقطار المنتجة، لأن سوق مثل هذه الموارد عالمي، وليس محليا أو إقليميا. وتُعد الشركات النفطية العالمية، التي كان يطلق عليها «الشقيقات السبع أكبر مثل على هذا النوع من الشركات التي تفرض شروطها على حكومات الأقطار المنتجة للنفط. وكانت هذه الشركات تلقى الدعم والتأييد والمساندة من دولها التي تمتلك معظم أسهمها. وكانت هذه الشركات النفطية تتدخل في شؤون الأقطار المنتجة للنفط، وكثيرا ما كانت تقوم بتغيير حكوماتها وتعيين حكومات تحل محلها، وتحيك المؤامرات ضد من يتصدى لأعمالها وأنشطتها من الحكومات[٣٢].

وعلى الرغم من محاولة الأقطار المنتجة للنفط التحرر من سيطرة هذه الشركات ونفوذها وتدخلاتها واحتكارها لجميع مراحل الصناعة النفطية، وتمكنها من إنشاء منظمة الأقطار المصدرة للبترول «الأوبك OPEC» لتدافع عن حقوقها ومصالحها وسيادتها على مواردها، إلاّ أن نجاح هذه الأقطار في هذا المضمار ظل محدودا لأسباب منها أن الدول الصناعية المالكة لهذه الشركات تشكل الأسواق الرئيسية للبترول، وأن هذه الدول على استعداد للدفاع عن مصالحها، ولو أدى ذلك إلى خوض حرب لهذا الغرض.

إن هذه الشركات العالمية الكبرى، التي يتعدى كثير منها الحدود ويتخطى الدول القطرية والقومية، وأصبح يطلق عليها «الشركات متعدية الجنسية» Transnational Corporations، هذه الشركات تُعد اليوم من أهم وسائل العولمة وآلياتها، فقد تمكنت من القفز فوق الحدود التي تفصل بين الدول والأقطار، وأزالت الحواجز الجمركية، وجميع القيود التي كانت مفروضة، والمتمثلة في السياسات النقدية والمالية والاستثمارية، وتحركات رؤوس الأموال، وتغلبت على كل العقبات التي تحول دون تدفق المعلومات والبيانات، فسلبت بذلك الكثير من سلطات الدول التي كانت تمارسها ضمن حدودها السياسية، التي هي من أهم مقومات سيادتها الوطنية، فأصبحت هذه الدول اليوم عاجزة عن تطبيق ما كانت تقوم به بالأمس من نفوذ وصلاحيات على أرضها. صحيح أنها لا تزال قادرة على منع الصحف والكتب والمجلات وسائر أنواع المطبوعات والصور والأفلام التي لا ترغب في دخولها إلى بلادها لأسباب تراها وجيهة، إمّا لأنها تضر بالأمن، وإما لأنها تتعارض ومعتقدات شعبها وتقاليده ومعتقداته، إلاّ

أنها تجد نفسها حاليا عاجزة عن منع تدفق المعلومات والبيانات والأفكار والصور والأفلام والمسلسلات والتعليقات السياسية التي تبثها المحطات الفضائية، وأجهزة الكمبيوتر.

وتستعين العولمة في التغلب على الحدود وتخطيها اقتصاديا بمؤسسات وهيئات ومنظمات مالية واستثمارية وتجارية سبق ذكرها، وهي صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي للإنشاء والتعمير، ومنظمة التجارة العالمية.

وفي المجالات الأخرى، كالفكر والثقافة والأمن، تستعين العولمة بأجهزة ومؤسسات وهيئات عالمية مثل اليونسكو، ومنظمات حقوق الإنسان، والدفاع عن الحريات والمعتقدات والأديان، وبأجهزة المخابرات في الدول الكبرى، مثل وكالة المخابرات المركزية الأميركية .C.I.A.

في الربع الأخير من القرن الماضي حدث تطور هائل في المجال الصناعي؛ مما جعل البعض يطلق على هذا التطور «الثورة الصناعية الثانية». وقد كان من نتائجها عدم قدرة الأسواق المحلية على استيعاب المنتجات الصناعية الوطنية محليا، وكان لا بد من غزو الأسواق الخارجية، مما ساهم في ظهور الشركات المتعدية الجنسية سابقة الذكر، والتي أوكلت إليها مهمة هذا الغزو؛ مستخدمة في ذلك منجزات التقدم التقني، جاعلة العالم كله سوقا لمنتجاتها تامة الصنع، وشبه التامة. فبناء على النظام الجديد لتقسيم العمل أصبح التخصص لا يقتصر على إنتاج سلعة، وإنما صار التخصص يركز على إنتاج جزء من أجزاء من السلعة، بحيث تُترك صناعة الأجزاء الأخرى من العملية الإنتاجية لمناطق أخرى من العالم[٢٤].

إن هذه التغيرات والتطورات جاءت لمصلحة الدول الكبرى التي يملك مواطنوها معظم أسهم الشركات المتعدية الجنسية، إلاّ أن شعوبها لم تكن هي المستفيدة، ولكن الفائدة انحصرت في الشريحة الرأسمالية المتنفذة في هذه الدول. وهذه التغيرات أدت إلى انتهاء عصر دولة الرفاه، التي كانت الطبقات العاملة تتمتع فيها بالكثير من المزايا، ويحظى فيها العمال بقدر كبير من النفوذ عن طريق نقاباتهم وجمعياتهم التي تسعى إلى الحفاظ على حقوقهم ومكاسبهم.

وقد أعادتنا هذه التغيرات إلى عصر الثورة الصناعية الأولى الذي شهد سيطرة رجال الأعمال وأصحاب الصناعات ونشوء البورجوازية التي حلت محل أرستقراطية ملاك الأراضي. وعادت الشركات إلى فرض شروطها على العمال، وصارت تهدد الحكومات التي لا ترضخ لمطالبها بنقل أنشطتها إلى دول أخرى تحظى فيها بمزايا كثيرة، مثل تخفيف الرسوم والضرائب، وانخفاض أجور العمال، وعدم وجود نقابات تحمي حقوقهم وتضايق الشركات بمطالبهم. وهذا يفسر لنا أسباب قيام العمال في الدول المتقدمة بالمظاهرات في أثناء انعقاد المؤتمرات التي عقدت تحت مظلة العولمة: منددين بالعولمة، كما حدث في المنتدى الاقتصادي العالمي في دافوس وسياتل وروما.

وربما كان من العوامل التي ساعدت العولمة على تخطي الحدود السياسية عن طريق الشركات المتعدية الجنسية، سقوط الأنظمة الشمولية، وفشل تطبيق نظام مركزية السوق،

ليحل محله نظام حرية التجارة أو نظام حرية السوق. وبموجب هذا التحول تخلت الدولة عن شركات القطاع العام ومؤسسات المرافق العامة والخدمات، والبنية التحتية، وباعتها إلى القطاع الخاص بحجة أنه أكفأ من الدولة وأكثر قدرة على إدارتها وتشغيلها. وعُرف هذا التوجه باسم الخصخصة Privatization.

وقد استعانت الشركات المحلية الوطنية بالشركات العالمية وخاصة المتعدية الجنسية. وهذا ما حدث في كثير من الدول العربية. ففي الأردن -على سبيل المثال- باعت الحكومة الأردنية لشركات القطاع الخاص كثيرا من الصناعات، مثل صناعة الأسمنت، وقطاع الخدمات، مثل البريد والهاتف الأرضي والمحمول والكهرباء والمياه. وقام القطاع الخاص بإدخال الشركات العالمية معه شريكا في الاستثمار في هذه المجالات باسم الشريك الاستراتيجي، بحجة توفر الخبرة والمعرفة الفنية التي يفتقر إليها القطاع الخاص المحلي. وقد تبين أن هدف الشركات الأجنبية هو تحقيق مصالحها الخاصة، ولو كان ذلك على حساب الوطن، وضد مصالح المواطنين، مما ساهم في زيادة الفساد بدلا من مكافحته، كما كان يُعتقد.

هل الدول النامية معولمة اقتصاديا؟

قد يتساءل البعض: ولماذا تخشى الدول النامية، ومن بينها الدول العربية، من العولمة الاقتصادية ما دام اقتصادها منذ استقلالها تابعا وغير متبوع، وتدور في فلك الدول الكبرى التي كانت تستعمرها؟ وقد صدق الدكتور رمزي زكي حينما قال: «إنه على الرغم من حصول مجموعة الدول المتخلفة على استقلالها السياسي في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وانفصالها عن النظام الاستعماري ذي الهيمنة السياسية المباشرة، إلا أن هذه الدول، من الناحية الواقعية، بقيت في حالة تبعية للاقتصاد العالمي وكجزء لا ينفصل عنه، وذلك بفعل عاملين موضوعيين، أولهما هو نظام التخصص، وتقسيم العمل الدولي الذي ورثته هذه الدول عن المرحلة الكولونيالية والاستعمارية، والذي فرض عليها نوعا من الهيكل الاقتصادي المشوه الذي يرتبط «بالخارج» أكثر من ارتباطه «بالداخل»، من خلال توقفه على إنتاج وتصدير المواد الخام للسوق الرأسمالي العالمي واستيراد المواد المصنعة عبر ما توفره حصيلة الصادرات من موارد.

أمّا العامل الثاني، فهو طبيعة التشكيلات الاجتماعية التي تكونت في حضن الاستعمار، التي تتميز بتعدد أنماط الإنتاج وخضوعها وتوجهها بشكل عام إلى الأسواق الخارجية. وفي ضوء هذا الهيكل المشوه والتشكيلات الاجتماعية التي تبلورت منه «وتكلست» حوله، استمرت حالة التبعية الاقتصادية للخارج بعد الحصول على الاستقلال السياسي، إلاّ إذا تمكنت من تحقيق تحررها الاقتصادي، أي نفي تبعيتها للخارج»[٣٥].

وقد حرصت الدول الاستعمارية السابقة على ربط مستعمراتها السابقة بروابط مختلفة، مثل رابطة «الكومونولث» البريطانية التي دخلت فيها دول كانت تستعمرها بريطانيا، و«الفرانكفونية»، التي تضم دولا تنطق باللغة الفرنسية، وكانت تستعمرها فرنسا.

وكان من نتائج هذه التبعية الاقتصادية للخارج، صعوبة قيام تكتلات اقتصادية لكثير من الدول النامية، وضعف التجارة البينية فيما بين هذه الدول. فعلى سبيل المثال، لم تنجح الدول العربية في تنفيذ فكرة السوق العربية المشتركة التي طُرحت منذ الخمسينيات من القرن الماضي، في حين نجحت السوق الأوروبية المشتركة التي جاءت بعدها، وتطورت فيما بعد إلى وحدة اقتصادية، ثم إلى اتحاد أوروبي اعتمد عملة موحدة تمثلت في «اليورو».

وفي الوقت نفسه، فإن جميع اتفاقيات التعاون الاقتصادي العربي التي وقعت تحت مظلة جامعة الدول العربية لم تنفذ، وحلت محلها اتفاقيات ثنائية. ونحن لا نظن أن التبعية الاقتصادية للخارج هي المسؤول الوحيد عن إخفاق الدول العربية في إقامة وحدة اقتصادية، وزيادة نسبة التبادل التجاري فيما بينها، والتي لا تزيد على ٨٪ فقط من حجم التبادل التجاري مع العالم، وإنما يُعزى هذا الإخفاق، بالدرجة الأولى، إلى عوامل سياسية، وعدم رغبة الدول العربية في التعاون الاقتصادي فيما بينها بسبب الحسابات الخاصة لكل منها، وبسبب تباين مصالحها، ونشوب النزاعات فيما بينها، ووجود القوانين المعطلة لمثل هذا التعاون. ولذلك فإن أول خطوة ينبغي أن تخطوها الدول العربية من أجل تحقيق التعاون الاقتصادي فيما بينها، إلغاء هذه القوانين المعطلة، وسن أخرى تشجع وتسهل عمليات التبادل التجاري والتعاون الاقتصادي.

وعلى الرغم من التبعية الاقتصادية، فإن الدول النامية لم تكن معولمة بالكامل، حيث كانت تتمتع حكوماتها داخل حدودها بسلطات واسعة، وبموجبها تتدخل في كل صغيرة وكبيرة في اقتصادها الوطني، فهي التي تتولى بنفسها رسم الخطط التنموية الاقتصادية والاجتماعية، وتنفذها أو تشرف على تنفيذها، وتقوم بتحمل نفقات وتكاليف البنى التحتية اللازمة للمشاريع التنموية، وتدير المرافق والخدمات العامة، وتقيم سياجا جمركيا لحماية صناعاتها الناشئة، وتضع القيود على تحرك رؤوس الأموال والسلع والبضائع. وكانت تملك هامشا كبيرا من المناورة للتحرر أو التهرب من سلطات كل من صندوق النقد الدولي والبنك الدولي وقيودهما، نظرا لوجود الخيارات والفرص الكثيرة أمامها، آنذاك، التي تمكنها من الحصول على مساعدات وقروض من القوى الكبرى المتنافسة، في ظل نظام القطبية الثنائية، الذي كان يتمثل في الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفييتي، واشتعال ما سُمي بالحرب الباردة بينهما. وقد تغير هذا الوضع بعد انهيار الاتحاد السوفييتي وسقوط نظام القطبية الثنائية وبروز الولايات المتحدة الأمريكية قطبا وحيدا في العالم، وقوة عظمى لا تنافس، بحيث أصبحت تفرض وجودها ونفوذها وسيطرتها على الساحة الدولية.

وفي الوقت نفسه، وكما يقول جلال أمين، فإن أشياء جديدة ومهمة قد طرأت على ظاهرة العولمة في الربع الأخير من القرن الماضي، منها[36]:

١ - انهيار أسوار عالية كانت تحتمي بها بعض الأمم والمجتمعات من تيار العولمة. لقد اكتسح تيار العولمة مناطق مهمة من العالم كانت معزولة بدرجة أو بأخرى، مثل دول أوروبا الشرقية والصين.

٢ - الزيادة الكبيرة في تنوع السلع والخدمات التي يجري تبادلها بين الأقطار، وتنوع مجالات الاستثمار التي تتجه إليها رؤوس الأموال من بلد إلى آخر.

٣ - ارتفاع نسبة السكان، في داخل كل قطر، التي تتفاعل مع العالم الخارجي وتتأثر به، سواء كان ذلك عن طريق الاتصال عبر وسائل الاتصالات المختلفة، أو بواسطة السياحة، أو بالتحويلات المالية الخارجية.

٤ - لم يقتصر التبادل بين الدول على السلع ورؤوس الأموال، بل تعدى ذلك إلى تبادل المعلومات والأفكار، وأصبح هو العنصر الغالب على العلاقات بين الأمم والشعوب والأقطار. وكان لهذه الأمور تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة على الدولة، التي فقدت - كما قلنا - الكثير من سلطاتها، فتغيرت الكثير من سماتها، مما جعل الاقتصادي «غونار ميردال» Gunnar Myrdal يطلق على هذا النوع من الدول مصطلح «الدولة الرخوة» The Soft State [٣٧].

العولمة والحدود الثقافية والقومية

يبدو أن هناك من هللوا للعولمة ورحبوا بها، واستبشروا بقدومها، ودعوا إلى السير في ركابها، وهؤلاء ولا شك، وقعوا ضحية إعلام العولمة، الذي أظهر العولمة على غير حقيقتها، وزين مظهرها، وأخفى جوهرها، خصوصا بعد أن تمكنت العولمة من توظيف هذا الإعلام لمصلحتها؛ خدمة لأغراضها وأهدافها. فقد صور الإعلام العولمة على أنها عملية تحرير الإنسان من دكتاتورية الدولة القومية، والانعتاق من الحكومات الشمولية التسلطية، وتحقيق الحرية والديموقراطية والانطلاق من أفق ثقافة محلية محدودة إلى آفاق ثقافة عالمية واسعة ورحبة، والتخلص من التعصب لأيديولوجية فكرية أو دينية متعصبة ومنغلقة، إلى أفكار عقلانية متحررة توصلنا إلى عالم تسود فيه المساواة بين البشر، وينعم الجميع فيه بالعدل، ويحظى فيه الإنسان بحقوقه كاملة، وتحقق المرأة حريتها وتصان كرامتها، ويتمتع فيه الأطفال بحقوقهم.

إنهم يسوقون العولمة علينا بتلك الشعارات البراقة ويوهمون الناس بأن العولمة انفتاح على الثقافات العالمية بما تشتمل عليه من قيم وأفكار وآداب وفنون، كما سوقوا الاستعمار في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قائلين إنه رسالة الرجل الأبيض، كلف نفسه بها من أجل نشر الحضارة الغربية والمدنية ومحاربة الجهل والتخلف.

إذا كانت التجليات الاقتصادية للعولمة - كما سبق شرحها - أكثر وضوحا، وأسبقها ظهورا، وأن الدول النامية قد جرت عولمتها اقتصاديا، فإن التجليات الثقافية للعولمة

تبدو في كثير من الحالات غير واضحة المعالم، رغم أنها أشد خطورة على ثقافة الأمة وهويتها وانتمائها القومي. فمن المعلوم بأن لكل شعب ثقافته الخاصة به، التي بها تتشكل حدوده الثقافية. وبطبيعة الحال فإن الفرد يستمد ثقافته من الأسرة التي نشأ وتربى فيها، وتلقى منها عقيدته وأخلاقه وسلوكياته وعاداته وطبائعه. وفي المدرسة تصقل تربيته وسلوكياته، ويتلقى فيها العلوم والقيم والمبادئ والمُثل. إلا أن تفكك النظام الأسري، وتدهور النظام التعليمي جعلا الفرد يبحث عن مصادر جديدة لمقومات ثقافته، فجاءت العولمة لتلبي طلبه وتملأ الفراغ الذي نتج عما أصاب الأسرة والمدرسة من خلل وتقصير. وعن طريق ثقافة الصورة التي حلت محل الثقافة المكتوبة تمكنت العولمة من استقطاب الأجيال الصاعدة في المجتمع. وكما يقول عبد الإله بلقزيز[38]: «في وسعنا تعريف ثقافة العولمة سلبا بالقول إنها ليست الثقافة المكتوبة... ثقافة العولمة هي ثقافة ما بعد المكتوب... وليست ثقافة ما بعد المكتوب تلك سوى ثقافة الصورة... الصورة هي اليوم، المفتاح السحري للنظام الثقافي الجديد: نظام إنتاج وعي الإنسان بالعالم. إنها المادة الثقافية الأساس التي يجري تسويقها على أوسع نطاق جماهيري، وهي تلعب - في إطار العولمة الثقافية - الدور نفسه الذي لعبته الكلمة في سائر التواريخ التي سلفت. إن الصورة أكثر إغراء وجذبا وأشد تعبيرا وأكثر رسوخا والتصاقا بالعقل... والصورة لا تتطلب مهارة ومعرفة للغة، لأن الصورة لغة عالمية تفهمها جميع الأمم والشعوب والبشر كافة، سواء كانوا جهلة أو متعلمين؛ لأنها قادرة على تحطيم الحاجز اللغوي».

لقد كانت الأيديولوجيا في الماضي، وفي أثناء الصراع الأيديولوجي، هي المسؤولة عن تشكيل الوعي لدى الفرد، أما اليوم وفي عصر العولمة، فقد أصبحت الصورة السمعية البصرية، التي تسعى إلى تسطيح الوعي، أي جعله يركز على ما يجري على السطح من صور ومشاهد إعلامية مثيرة للإدراك وتحجب العقل وتعطله عن التفكير فيما وراء هذا السطح، إنه غزو واختراق لثقافة الأفراد والأقوام والأمم[39]. ويعرف الغزو بأنه: «محو الذاكرة التاريخية، ومحو اللغة الوطنية وتشويه التكوين النفسي، ومن ثم دفع الشعب الضحية إلى حالة النكوص أو الانحلال التي تتمثل في نوع من اللامبالاة الكاملة وفقدان الانتماء»[40]. والغزو الثقافي أخطر من الغزو العسكري؛ لأنه يظل قائما في عقول الناس، وهدفه هو تدمير الأجيال ومحو ثقافتهم واستبدال ثقافة أخرى مختلفة بها، وهو في الوقت نفسه يعمل على تغريب الأمة مما يولد إنقاصا في شخصيتها؛ ويجعلها منقسمة على نفسها، فتتصدى فئة من الناس للدفاع عن ثقافة الأمة وحضارتها وتطالب بالعودة إلى الماضي[41].

ويشمل الاختراق الثقافي أمورا كثيرة منها:

١ - خضوع الدول المستقبلة للعولمة الثقافية لثقافة الدولة المهيمنة واعتمادها عليها في تبني قيمها وأفكارها ومعارفها وعاداتها.

٢ - شيوع نمط عالمي موحد للسلوك الاستهلاكي. وهذا يتجلى في الأزياء والملابس والأطعمة والأشربة الأمريكية التي افتتحت لها مكاتب ووكالات في كثير من أقطار العالم.

٣ - تعطيل الإرادة الوطنية للدول التابعة ثقافيا، وفقدانها السيطرة على إعادة تكوين ذاتها.

إذا كانت ثقافة الدولة وهويتها الثقافية جزءا من كيان الدولة وسيادتها، فإن الغزو أو الاختراق الثقافي يعد عدوانا على حدود السيادة للدولة. وتعني السيادة حق الدولة في التحكم بإقليمها - ضمن حدوده السياسية - بكل مشتملاته دون الخضوع لسيادة من نفس طبيعتها.

لا شك في أن غزوا ثقافيا كهذا سيواجه بمقاومة عنيفة، خصوصا إذا ارتبط بتغيير المناهج والمقررات الدراسية، وهذا ما تطالب به الولايات المتحدة الأمريكية حكومات الأقطار العربية والإسلامية بدعوى مكافحة الإرهاب.

هل ستتمكن العولمة من القضاء على الحدود؟

إذا كانت العولمة - كما يقول جلال أمين[42]: «ظاهرة حتمية، بمعنى أن تقارب أجزاء العالم وتضاؤل المسافات الفاصلة بين جزء وآخر من العالم، ماديا وفكريا، لا مجال لوقفه أو صده»، فإن ذلك لا يتعارض مع الحدود، التي لا علاقة لها بالبعد أو القرب، ولا تقف عقبة أمام وصل أجزاء العالم وأقطاره بعضه ببعض، ما دام هذا الوصل لا يكون على حساب الحدود، أي بإلغائها أو التعدي عليها، والقفز فوقها. إن انسياب السلع والمنتجات والعمالة ورؤوس الأموال وعناصر الإنتاج عبر الحدود بيسر وسهولة ومن دون عقبات أو عوائق يمكن تنظيمه بموجب اتفاقات ومعاهدات وبرتوكولات دولية، أو ضمن وحدات اقتصادية لا تزيل الحدود ولا تلغيها نهائيا من الوجود، ما دامت لهذه الحدود وظائف كثيرة تقوم بها، ولكونها ترتبط بمسألة السيادة للدولة على إقليمها.

وفي الوقت نفسه، فإن الحدود غير معنية بشكل كبير فيما إذا طبق العالم نظاما اقتصاديا واحدا، تُزال بموجبه الفواصل الاقتصادية، فلن يكون ذلك نهاية التاريخ، كما قال «فرنسيس فوكوياما، عشية سقوط الشيوعية في نهاية الثمانينيات من القرن الماضي وانتصار الرأسمالية والليبرالية»[43]. وقد تعرض هذا القول لكثير من النقد، فالصراع داخل المجتمع لم يحسم بعد لمصلحة البشرية، وأن الوصول إلى مرحلة الديموقراطية والليبرالية لم تتحقق بعد.

ربما كان أكثر ما يهم الحدود وتخشاه من ظاهرة العولمة هو ما تسعى إليه العولمة من إزالة الحدود لإقامة مجتمع عالمي تختفي فيه الفواصل الاقتصادية والثقافية والقومية والعرقية والإثنية،

ويسيطر عليه نظام اقتصادي واحد وثقافة واحدة لقوة دولية واحدة تهيمن بواسطتها على العالم، وتتمكن من خلالها من محو هويات الأمم وثقافاتها. ولو نجحت العولمة في هدفها هذا فإن التاريخ ليس هو الذي ينتهي وإنما الجغرافيا ستختفي. وقد سبق للعالم الجغرافي «جون جوتمان» أن قال: لو كانت الأرض كرة مستوية كالبلياردو لاختفى من الوجود شيء اسمه الجغرافيا. وهذا القول يعبر عن مفهوم الجغرافيا التي تدرس التباين على سطح الأرض، والاختلافات المكانية، وما يتسم به كل مكان من صفات ومزايا تميزه عن غيره من الأماكن التي تفصلها بعضها عن بعض حدود، هي في الغالب غير مرئية وليست ظاهرة على الواقع. وهذه الحدود لا تفصل الأماكن فقط وإنما تبين انتشار ظواهر سطح الأرض الطبيعية والبشرية. وتتمثل الظواهر الطبيعية في أشكال السطح المختلفة والأنماط المناخية، والتوزيعات النباتية والحيوانية. أما الظواهر البشرية فكثيرة، لعل من أهمها الوحدات السياسية والتوزيعات السكانية، وأشكال المجتمعات البشرية، وأنواع الأنشطة والفعاليات الاقتصادية، والمجموعات العرقية والثقافية.

إن ما نادى به «فوكوياما» يتعارض مع نظرية «صموئيل هنتنجتون» المسماة «صدام الحضارات»، التي تقول إن العالم لا يتجه إلى الوحدة والتماثل بقدر ما ينحرف إلى التباين، وينزلق إلى صدام بين الحضارات في العالم، والتي حصرها هنتنجتون في ثماني مجموعات حضارية على النحو التالي[54]:

١ - الحضارة الصينية أو الكونفوشيوسية، ومركزها الصين، وتنتشر اليوم في جنوب شرق آسيا.
٢ - الحضارة اليابانية، وتتركز في الجزر اليابانية.
٣ - الحضارة الهندوكية أو الهندية، ومركزها شبه القارة الهندية.
٤ - الحضارة الإسلامية، وتتركز في البلاد العربية، وتنتشر في الأقطار الإسلامية.
٥ - الحضارة الأرثوذكسية، ومركزها روسيا، وتنتشر في دول شرق أوروبا.
٦ - الحضارة الغربية، وتنتشر في دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية وكندا وأستراليا.
٧ - الحضارة الأمريكية اللاتينية، وتنتشر في دول أمريكا اللاتينية.
٨ - الحضارة الأفريقية أو الزنجية، وهي حضارة محتملة وموطنها القارة الأفريقية.

وقد تعرضت هذه النظرية لانتقادات كثيرة، وعدّها كثيرون هجوما وحملة عنيفة على الإسلام، لأنها جعلت الإسلام الخطر الأكبر الذي يهدد الحضارة الغربية، والعدو التقليدي لها.

وعلى أي حال فإن تساؤلات «فوكوياما» و«هنتنجتون» قد تجاهلت القضية الأساسية في العولمة. فلعل التساؤل الأقرب إلى طبيعة ظاهرة العولمة هو التساؤل عما إذا كنا بصدد نهاية الجغرافيا وليس نهاية التاريخ؟ فمع تراجع أهمية الحدود السياسية وتقلص سطوة المكان، فهل اختفت أو تضاءلت أهمية الجغرافيا؟ وخطورة الجغرافيا أنها ليست فقط حدودا سياسية، بل هي مواقع مكانية وموارد طبيعية[55].

ففيما يختص بالمواقع المكانية، فهي مسألة ليست مطلقة وإنما نسبية، ذلك فإن هناك أماكن تتغير أهمية مواقعها استراتيجيا بحسب المتغيرات والمستجدات، فعلى سبيل المثال لم تكن بريطانيا تحظى بموقع جيد قبل حركة الكشوف الجغرافية، فقد كانت تقع في نهاية العالم المعروف آنذاك، ولكن بعد كشف الأمريكتين أصبحت همزة الوصل بين العالم القديم والعالم الجديد. ولا نظن أن العولمة لها علاقة بذلك، وسيظل للمكان أهميته بحسب موقعه الجغرافي والاستراتيجي، كما هي الحال في المنطقة العربية أو إقليم الشرق الأوسط.

أمّا الموارد الطبيعية التي تعطي للمكان أهميته وتميزه، فإن الثورة التكنولوجية الجديدة قد ساعدت على تراجع أهمية كثير منها، وبالتالي خففت من حدة المكان (الجغرافية)، وإن التأثير الأكبر لتلك الثورة كان في اختصار المسافات والقفز من فوق الحدود. ويظهر ذلك بوجه خاص في ثلاثة ميادين تتعلق بنقل المعلومات والأموال والسلع. وقد سبق أن أشرنا إلى أن التقدم في مجال الاتصالات قد جعل العالم يشبه القرية الكونية، حيث تنتشر المعلومات في جميع أنحاء العالم في لحظات بواسطة الفضائيات والإنترنت والفاكس والبريد الإلكتروني والتلفون المحمول، وكلها أجهزة وأدوات تتخطى الحدود وتجتاز الحواجز بأكلاف زهيدة.

وارتبط بهذا التطور التكنولوجي وما طرأ على الشؤون المالية والمصرفية بشكل عام، حرية تحرك رؤوس الأموال من مكان إلى آخر، وفي لحظات دون أن تدركها عين أو توقفها يد رقيب. وهكذا استطاعت هذه الأموال القفز على الحدود السياسية. وأخيرا فإن النظام العالمي الجديد للتجارة، مع المنظمة العالمية للتجارة، قد فرض على الدول ضرورة تحرير تجارتها الخارجية وإزالة القيود الكمية والجمركية التي تحول دون انتقال السلع بحرية من مكان إلى آخر.

إن هذه الصورة، التي تُعطي للشخص انطباعا بأن الحدود لم يعد لها أهمية، تتناقض مع صورة أخرى تتمثل في الحواجز أو الحدود الاصطناعية التي تقام لتحول دون حرية انتقال الناس من مكان إلى آخر. ففي الوقت الذي يكثر فيه الحديث عن عالم معولم -أي بلا حدود- تتجه معظم الدول، وبخاصة المتقدمة، إلى فرض القيود والضوابط التي تمنع انتقال الأفراد، وبالتحديد من الدول النامية، إلى أراضيها. فقوانين الجنسية والهجرة تتجه بشكل متزايد، وبخاصة بعد تفجيرات الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١، وبذريعة مكافحة الإرهاب، لمنع دخول الأجانب إلى الدول المتقدمة. وإن الدعوة إلى حرية التبادل وإزالة الحدود بالنسبة إلى السلع والأموال والمعلومات يقابلها عمل حثيث وسياسات فعالة لإقامة قيود فولاذية جديدة لمنع الهجرة من الدول النامية إلى الدول المتقدمة. ويظهر هذا بوضوح في الإجراءات المشددة التي تقوم بها السلطات الأوروبية، في الوقت الحاضر، لمنع تسلل الأفراد والجماعات القادمين من القارة الأفريقية ومنطقة الشرق الأوسط من الدخول إلى أراضيها[٤٦].

إن التناقضات التي بين كل من العولمة والثورة التكنولوجية قد أدت إلى تقريب المسافات بين الأمكنة، وإزالة الحدود والحواجز، إلاّ أنها في الوقت نفسه عملت على زيادة العزلة النفسية للأفراد وجعلتهم يميلون إلى الوحدة والانطواء والابتعاد عن الناس. فوسائل الاتصال الحديثة كالتلفزيون والكمبيوتر والإنترنت كلها أجهزة مكّنت الفرد من الحصول على معلومات سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو رياضية دون أن يتفاعل مع الغير، وإنما يحصل عليها وهو وحيد داخل غرفته[17].

وبناء عليه نقول: إنه على الرغم من أن منجزات الثورة التكنولوجية، التي تعد من أهم آليات العولمة، أدت إلى توسيع آفاق الفرد، وإزالة حواجز الزمان والمكان وحدودهما، إلاّ أنها في الوقت نفسه أوجدت حدودا وحواجز نفسية، لم تكن موجودة من قبل، مما زاد من عزلة الإنسان ووحدته وانطوائه على نفسه. وقد نتج عن هذا كثير من المشاكل في المجتمعات لعل من أهمها المشاكل النفسية.

قلنا فيما سبق، إن العولمة، عبر وسائلها وآلياتها المختلفة، تقوم بغزو ثقافات الأمم والشعوب ومحو هوياتها وانتمائها، فهل ستنجح العولمة في تحقيق هدفها؟ علما بأن هذه الهويات تشكل الحدود التي تنفصل وتميز الأمم والشعوب والمجتمعات بعضها عن بعض. وقبل الاجابة عن هذا السؤال يحسن بنا تعريف المقصود بكلمة «هوية»، التي تقابلها في اللغة الانجليزية Identity.

الهوية هي الامتياز عن الأغيار، أي ما يميز الشخص عن غيره، وهي هوية فردية. أما ما يميز الجماعة عن الجماعات الأخرى، فهي هوية جمعية، بينما ما يميز الوطن أو الأمة عن غيرها من الأوطان والقوميات، فهي هوية وطنية أو قومية.

ويمكن القول إن الهوية تعبر عن خاصية مطابقة الشيء لنفسه أو لمثيله. وتعني الهوية في المعاجم الحديثة حقيقة الشيء، أو الشخص المطلقة، المشتملة على صفاته الجوهرية، والتي تميزه عن غيره. وتسمى أيضا وحدة الذات.

وخلاصة القول:

ن الهوية الثقافية والحضارية لأمة من الأمم، هي القدر الثابت والجوهري المشترك من السمات والقسمات العامة، التي تميز حضارة الأمة عن غيرها من الحضارات، والتي تجعل للشخصية الوطنية أو القومية طابعا تتميز به الشخصيات الوطنية والقوميات الأخرى[18].

وبناء على هذه التعريفات فإن الهوية تعبر عن اعتزاز الإنسان بشخصيته وبانتمائه لجماعته ولوطنه ولأمته. وما دامت الهوية مرتبطة بالشخصية - سواء كانت فردية أو جمعية أو وطنية - فإن محوها يعني محوا للشخصية، وهذا مستحيل، ذلك أن المصالح المشتركة للشعوب والحكومات لن تتحقق في إطار النظام الدولي الذي أخذ يتبلور ويتشكل في أعقاب انتهاء

الحرب الباردة، بتجاوز هويات الأمم والشعوب، أو بمحو خصوصياتها الثقافية والحضارية وحدودها، حتى لو كانت وراء ذلك كله، قوة باطشة وإرادة قاهرة.

ولذلك فإن العولمة لن تستطيع بحال من الأحوال أن تكون نقيضا حقيقيا للهوية، ولن تتمكن من إلغاء حدود هويات الأمم والشعوب، وتمحو ثقافاتها التي هي مصدر اعتزازها، ورمز سيادتها وكرامتها. وهذا ما أكدّه المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة «اليونسكو»، في دورته الرابعة عشرة بتاريخ ١٩٦٦/١١/٤، في المادة الأولى من إعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي:

١ - لكل ثقافة كرامة وقيمة يجب احترامهما والمحافظة عليهما.

٢ - من حق كل شعب، ومن واجبه أن ينمي ثقافته.

٣ - تشكل جميع الثقافات، بما فيها من تنوع خصب، وبما بينها من تباين وتأثير متبادل، جزءا من التراث الذي يشترك في ملكية البشر جميعا.

وليس في تنوع الهويات وتعدد الخصوصيات ما يتعارض وقضاء المصالح المشتركة بين الأمم والشعوب، في إطار التعاون الإنساني القائم على قاعدتي التعارف والتعايش، وإنما ينطوي هذا التنوع على عناصر تغذي الميول الإنسانية الفطرية نحو احتلال أسباب التقدم والرقي بحافز من التنافس الطبيعي، وبوازع من التدافع الحضاري. وما دامت الهوية بهذا الرسوخ في طبائع الأمم والشعوب فلا سبيل إلى تجاوزها أو محوها أو صهرها في بوتقة هوية واحدة مهيمنة ذات سيطرة ونفوذ مهما تكن الذرائع. فليس في ذلك خروج على طبيعة الأشياء فقط، أو تمرد على سنن الكون وفطرة الحياة، وإنما في محاولة إلغاء هويات الشعوب بالقهر والإكراه، خرق للقوانين المتعارف عليها عند البشر، ومَسٌّ خطير بقواعد القانون الدولي، وتهديد للأمن والسلم والاستقرار في العالم(٤٩).

لعل من أبرز الأمثلة على فشل جميع المحاولات الرامية إلى محو حدود الهوية القومية للأمم والشعوب تجربة الاتحاد السوفييتي، فقد عمد ستالين إلى إجراءات قاسية من القمع القومي والتهجير. وقد أشار منيف الرزاز إلى هذه الظاهرة حيث قال(٥٠): «كان تفكير ماركس وإنجلز بوجوب إزالة القوميات واعتبارها مجرد اختراعات بورجوازية يستند إلى أساسين: أولهما أن العالم لا ينقسم في الواقع إلى قوميات مختلفة، وإنما إلى طبقات فحسب... لذا برز شعار «يا عمال العالم اتحدوا». وثانيهما أن وظيفة الحكومة هي فقط تثبيت مصالح الطبقات التي تنتمي إليها، لذا وجب إلغاء هذه الحكومات وما تمثله من مصالح طبقية، وليست القومية هي التي تربط الناس، ورفض الحكومة التي تتمثل بها القومية سياسيا».

لم ينجح ستالين في صهر القوميات في بوتقة الدولة، وفشل في تحويل الصراع العالمي من صراع قوميات إلى صراع طبقات وبناء ما سمي «الأمة الاشتراكية». ففي الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩- ١٩٤٥) حاربت بعض القوميات غير الروسية مثل الأوكرانيين والشركس

والقوقاز مع القوات الألمانية الزاحفة نحو الاتحاد السوفييتي، مما جعل ستالين بعد الحرب يقوم بأعنف وأقوى تطهير عرقي لم يعرفه التاريخ من قبل(٥٠).

ولا شك في أن هذا التطهير العرقي - إن دل على شيء - فإنما يدل على فشل ما سمي بنظرية الأمة الاشتراكية، وهي من النظريات المركزية في المجال الاشتراكي. والأمة الاشتراكية هي منظومة أمة بعلاقاتها الأممية، وإن أي خروج، أو نهوض قومي أو تململ لأقلية، أو المطالبة بتقرير المصير لمجموعة صغيرة أو كبيرة، كان يفسر فورا بأنه تعصب قومي بورجوازي لا بد من مواجهته بقسوة وبلا هوادة(٥١).

لقد فكرت السلطات الشيوعية في تكوين إنسان سوفييتي جديد يكون انتماؤه أيديولوجيا للاتحاد السوفييتي، وأن الجماعات في النهاية لا بد أن تندمج وتنشئ ثقافة سوفييتية حقيقية. لقد اعتقد الشيوعيون بأن منع التطور القومي وإزالة الحدود القومية بين الأمم والشعوب وكبت الشعور بهما، تؤدي إلى تقريب العالم وعولمة الشعوب والقوميات في ظل قانون الاشتراكية العالمي بنظام اقتصادي واحد يسود العلاقات بين الأمم والدول، ويولد ثقافة أممية تأخذ سماتها من متطلبات العولمة ومتطلباتها(٥٢).

وخلاصة القول فإن القوميات في الاتحاد السوفييتي كانت متأهبة، ومستعدة للتعبير العلني عن أمانيها القومية، وعن وجودها الحي الذي لم يتأثر إلا بقدر ضئيل بالفكر الأممي، وإن ظاهرة كمون الوعي القومي التي تكررت في التاريخ إزاء محاولات الكبت والقهر الإمبراطوري وسيادة القوة لا تلغي أبدا وجود هذا الوعي، ولا تذهب به إلى مذاهب تحل محل الروابط القومية وعلاقاتها بين أبنائها.

إن ما حدث من انهيار للاتحاد السوفييتي والكتلة الاشتراكية في دول أوروبا الشرقية وتفكك الاتحاد اليوغسلافي ما هما إلا حركات تحرر شعبي. والشيء نفسه يقال عن تفكك تشيكوسلوفاكيا إلى دولتين هما: دولة التشيك، ودولة سلوفاكيا. وهذه الأحداث تدل على أن الدور الذي لعبه الوعي القومي في هذه الحركات، كان كبيرا ومهما ومحوريا.

وبناء على ما تقدم، فإن الحدود القومية التي ترسم أو تتشكل أو تقوم على أساس قومي ثقافي أو عرقي وإثنوجرافي لا يمكن إزالتها أو إلغاؤها وتجاوزها، وستظل الهوية الثقافية للأمم والشعوب والأقوام بمنزلة الرصيد التاريخي الذي يستمد منه الأفراد انتماءهم، وتتشكل بموجبه شخصيتهم الفردية والجمعية والوطنية والقومية، التي تظل مصدر عزتهم وعنوان كرامتهم واستقلالهم، ومنها يستمدون تطلعاتهم وآمالهم المستقبلية. إن الثقافة الوطنية والقومية التي تعد أهم وأبرز مكونات الهوية للوطن والأمة ستظل مبعث اعتزاز الأمة بنفسها وتاريخها وتراثها، ولا يمكن للعولمة أن تمحوها أو تزيلها من النفوس، وتطمس قوتها من القلوب. ولا شك في أن الأخطار التي تواجه الأمم والشعوب تدفعها إلى التمسك بهويتها وثقافتها، وتدافع عن نفسها، بل وتحارب الأخطار تحت رايتها.

هوامش البحث

1 عبد الله عبد الخالق (أكتوبر/ديسمبر ١٩٩٩)، العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها، عالم الفكر، ص ٥٠.

2 بول هيرست وجراهام طومبسون (سبتمبر ٢٠٠١)، ما العولمة: الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٧ و ١٨.

3 عبد الله عبد الخالق، مرجع سابق، ص ٥٢.

4 باسم علي خريسان (٢٠٠١)، العولمة والتحدي الثقافي، دار الفكر العربي، بيروت، ص ٥٦ و٥٧.

5 المرجع نفسه، ص ٥٧.

6 وليد عبد الحي (١٩٩٤)، تحول المسلمات في نظريات العلاقات الدولية، مؤسسة الشروق للإعلام والنشر، الجزائر، ص ١١٢.

7 رمزي زكي (أكتوبر ١٩٩٧)، الاقتصاد السياسي للبطالة: تحليل لأخطر مشكلات الرأسمالية المعاصرة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٢١٩ - ٢٣٩.

8 حازم الببلاوي، (مايو ٢٠٠٠)، النظام الاقتصادي الدولي المعاصر من نهاية الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب الباردة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ص ٨٠ - ١٢٤.

9 باسم علي خريسان، مرجع سابق، ص ٦٩ و٧٠.

10 حازم الببلاوي، مرجع سابق، ص ١٧٢.

11 المرجع نفسه، ص ١٩٥.

12 المرجع نفسه، ص ٢٠١ - ٢٠٨.

13 بول هيرست وجراهام طومبسون، مرجع سابق، ص ١٠٤ و١٠٥.

14 هانس - بيتر مارتين وهارالد شومان (أكتوبر ١٩٩٨)، فخ العولمة، الاعتداء على الديموقراطية والرفاهية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٢٠٦.

15 المرجع نفسه، ص ٢٠٧ و ٢٠٨.

16 محمد فاتح عقيل (١٩٦٧)، مشكلات الحدود السياسية، دراسة موضوعية تطبيقية في الجغرافيا السياسية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ص ٣١ و٣٢.

17 Bowman, I. (1928) The New World: Problems in Political Geograph London, Harrap, p. 31

هناك الكثير من البحوث والكتب التي تبحث عن مشاكل الحدود في الوطن العربي نذكر منها:

18 - محمد عبد الله خالد العبد القادر (٢٠٠٠)، الحدود الكويتية العراقية، دراسة في الجغرافيا السياسية، مركز البحوث والدراسات الكويتية، الكويت.

- عبد الله يوسف الغنيم (مشرف) (١٩٩٤)، ترسيم الحدود الكويتية العراقية: الحق التاريخي والإرادة الدولية، مركز البحوث والدراسات الكويتية، الكويت.

- ناظم عبد الواحد الجاسور (٢٠٠١) «إشكالية الحدود في الوطن العربي: دراسة في الصراعات السياسية والخلافات الحدودية العربية العربية»، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان.

Albaharna H.M., (1975) The Arabian Gulf States: their legal and Political Status international Problems, and their libraire du libans Beirut

19 Gregg A. R. (2003) Strains Across The Border Maclean 30/12/2002-6/1/2003 vol. 115/116 Issue 52/1 P.32

20 المرجع نفسه.
21 Bashford A. (Oct. 2002) At the Border Contagion Immigration Nation. Australian Historical Studies vol. 32 Issue 120 P.344.
22 Dagostino J. A. (24/6/2002) Put U. S. Troops on U. S. Borders Human Events vol. 58 Issue 24. p. 1-2.
23 Carr K. (Oct. 2002) Building Bridges and Crossing Borders\ School Science and Mathematics vol. 102 Issue 6, P. 285
24 Doig J. W. (Mar. 2002) Territorial Modernity and Public Space: Lessons from the Politics of Water Conflict Along the US/Canadian Border The European Journal of Social Sciences vol. 15, Issue 1 P. 11.
25 Tagliacozzo E. (Aug 2001) Border Permeability and the state in southeast Asia: Contraband and Regional Security Contemporary southeast Asia: A Journal of International and Strategic Affairs vol.23 Issue 2, P. 254.
26 Huntingtion E. (1951) Priciples of Human Geography Wiley INC. New York P. 654
27 المرجع نفسه، ص ٦٥٥.
28 المرجع نفسه.
29 ناظم عبد الواحد الجاسور (٢٠٠١)، إشكالية الحدود في الوطن العربي: دراسة في الصراعات السياسية والخلافات الحدودية العربية العربية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، ص ١٦.
30 محمد فاتح عقيل، مرجع سابق، ص ١٢٦.
31 قسطنطين زريق (١٩٤٠)، الوعي القومي: نظرات في الحياة القومية المتفتحة في الشرق العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص. ٧٠-٧٢.
32 جلال آمين (١٩٩٨)، العولمة والدولة، في العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٥٥.
33 للاطلاع على دور الشركات النفطية وتدخلها في الشؤون الداخلية للأقطار المنتجة للبترول، انظر: أنتوني سامبسون (١٩٧٦)، الشقيقات السبع: شركات البترول الكبرى والعالم الذي صنعته، معهد الإنماء العربي، بيروت.
34 جلال أمين، مرجع سابق، ص ١٥٩.
35 رمزي زكي، (ديسمبر ١٩٨٤)، المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٤٢٩ و٤٣٠.
36 جلال أمين، مرجع سابق، ص ١٥٤و١٥٥.
37 المرجع نفسه، ص ١٦٢.
38 عبد الإله بلقزيز (١٩٩٨)، العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة، في العرب والعولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٣١٤ و٣١٥.
39 محمد عابد الجابري (١٩٩٨)، العرب والعولمة: العولمة والهوية الثقافية، تقييم نقدي لممارسات العولمة في المجال الثقافي، في العرب والعولمة، مرجع سابق، ص ٣٠١.
40 شوقي جلال (١٩٨٧)، الغزو الثقافي وتحديات الغربة في الزمان والمكان، مجلة المنار، العدد ٢٦، ٢٧ فبراير ١٩٨٧، باريس، ص ١٣٢.

41 باسم علي خريسان، مرجع سابق، ص ٤٠.
42 جلال أمين، مرجع سابق، ص١٧٠.
43 فرانسيس فوكوياما (١٩٩٣)، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين وآخرين، مركز الإنماء القومي، بيروت، ص٧٠
44 صموئيل هنتنجتون (١٩٩٩)، صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، ص ١٠٩-١١٤.
45 حازم البيلاوي، مرجع سابق، ص ١٦٢.
46 Benhabib S. (2002), In Search of Europe's Borders Dissent, Fall 2002, vol. 49 Issue 4 P. 4.
47 حازم البيلاوي، مرجع سابق، ص ١٦٨.
48 عبد العزيز بن عثمان التويجري (١٩٩٧)، الهوية والعولمة من منظور حق التنوع الثقافي في ضوء فلسفة حوار الأديان والحضارات، في العولمة والهوية، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، ص ١٦٦.
49 المرجع نفسه، ص ١٦٥.
50 منيف الرزاز (١٩٨٥)، تطور معنى القومية، الأعمال الفكرية والسياسية، الجزء الأول، مؤسسة منيف الرزاز للدراسات القومية في سمير عميش (٢٠٠١)، القومية والعولمة: الوعي القومي والنظام العالمي الجديد، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن.
51 سمير عميش (٢٠٠١)، مرجع سابق، ص ٩٩.
52 المرجع نفسه، ص ١٠٠.

الجوانب النفسية للحدود

د. مصطفى أحمد تركي(*)

على الرغم من أن حدود الدولة شيء مادي يحدد مساحة من الأرض، إلا أن هذه الأرض ليست مجرد جسم مادي، بل هي تنطق بمعان وطنية وسياسية وذات مدلول قانوني لمن يعيش عليها، فهذه الأرض التي تمثل إقليم الدولة تنبض بالحياة بفضل الإنسان الذي يعيش عليها ويستفيد من خيراتها، وبفعل التفاعل بينها وبينه، وبفضل هذا التفاعل، تنطق الأرض بمعان ومضامين غير مادية، بل معنوية.

ومما لا شك فيه أنه من خلال هذا التفاعل تنشأ المعاني النفسية للحدود، ومن خلال هذا التفاعل بين الإقليم وخصائص السكان ونظام الحكم القائم عليها، تنشأ شخصية الدولة بين مجتمع الدول. ومن خلال هذا التفاعل وهذه الشخصية تصبح لحدود الدولة جوانب نفسية، يظهر تأثيرها النفسي على أفراد الأمة التي تعيش في الوطن داخل هذه الحدود. وتكون في هذه الحالة في حاجة ليس إلى دراسة جغرافية أو قانونية أو سياسية أو اقتصادية، بل إلى دراسة نفسية توضح لنا العلاقة بين هذه الحدود والجوانب النفسية لدى أفراد هذا الوطن. ومن هنا، كانت هذه الدراسة، محاولة لفهم هذه الجوانب والتعرف عليها.

- ١ -

لكل دولة عناصر محددة تميزها عن غيرها من الدول، و أول هذه العناصر مساحة من الأرض تحدها حدود متعارف عليها، ويطلق على هذه الأرض «الإقليم»، وهي النطاق المكاني الذي يقيم عليه شعب هذه الدولة، ويستقر بصفة دائمة، وتباشر الدولة سلطاتها

(*) أستاذ بمعهد الدراسات والبحوث التربوية - جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربية.

وسيادتها فيه، ولذلك يعد الإقليم العنصر اللازم والأساسي لقيام الدولة، واكتمال نشاتها السياسية والقانونية.

فمن الجانب السياسي، ينصرف مدلول الإقليم إلى مجموعة من البشر ارتضوا العيش معا تحت سلطة واحدة، وفي نطاق مكاني محدد بحدود معترف بها، تربطهم به مصالح مشتركة، ويجمعهم نحوه شعور بالولاء والانتماء يدفعهم إلى الحفاظ عليه، وتنميته وقت السلم والدفاع عنه ضد أي خطر يهدده وقت الخطر. ومن الجانب القانوني، فإن إقليم الدولة يعد دليل استقلال وعنصر سلام، ذلك لأن تعيين حدود الإقليم يعني تعيين نطاق سيادة الدولة وتأكيد استقلالها أمام الدول الأخرى مع التزام هذه الدول باحترام هذه الحدود، وعدم المساس بسلامة الإقليم وأمنه [٣].

ولذلك، فإن وجود حدود للإقليم يدل على التمايز والاستقلال ويدعمه، فهذه الحدود تحدد نطاق السيادة الإقليمية للدولة، وتفصل بين إقليمين أو سيادتين متجاورتين. ولذلك أيضا تحرص الدول المختلفة على الإبقاء على الحدود فيما بينها، والحفاظ عليها للحفاظ في الوقت نفسه على خصائص كل دولة، كالخصائص القومية والحضارية والاجتماعية والثقافية [٢،١]، ولقد أدى هذا التمايز والتفرد في الإقليم إلى نشأة مصطلح «شخصية الإقليم»، وهذه الشخصية إذن نتيجة تفاعل البيئة بخصائصها وحجمها ومواردها، وتوزيعات الأرض والناس والإنتاج [٥].

ويمكن القول إن الدول بحدودها الحالية هي نتيجة لجهود سكانها في الوصول إلى الوحدة السياسية، وليمارسوا نشاطهم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في ظل إمكانات بيئتهم الطبيعية. ولذلك فما يهمنا في هذا المقال، هو البشر ومدى تأثير أمن الحدود وسلامتها فيهم، لأنهم هم الذين يمارسون حياتهم داخل هذه الحدود. ويمكن القول إن إقامة الإنسان في موطن معين مناسب وقع عليه اختياره كفل له حق الوجود، ويترتب عليه حق التعامل مع طبيعة الأرض وعطائها، وتحدياتها أيضا، ولكنها في جميع الأحوال، تلبي احتياجات الإنسان وتشبع حاجاته، ومن هذه العلاقة بين الإنسان والأرض، ظهر حق السيادة على الأرض، وحق الملكية، أي أدرك حقه في ملكية الأرض، وما عليها وما في باطنها، وأدرك في الوقت نفسه واجبه نحو الدفاع عن هذا الإقليم، وعن حقه في السيادة والملكية، ويصدر كل ذلك عن شعوره بـ «الخصوصية» ، التي لا يشاركه أحد فيها، مما يدفعه إلى التمسك بالوجود والبقاء في وطنه، ولا يرحل عنه، ومن هنا يأتي الولاء للأرض ثم للوطن [٦].

ومما لا شك فيه أن الدول المختلفة ليست متماثلة في ملامحها الجغرافية، أو خواصها الطبيعية، ولا من حيث الصفات البشرية، إلا أنها تتشابه في المضمون الكلي لوجودها كدولة في مجتمع الدول، ويتمثل التشابه بين الدول في ثلاثة عناصر أساسية هي:

١- الكيان المادي للدولة.
٢- الكيان البشري في الدولة.
٣- نظام للحكم.

وإذا تحدثنا عن كل منها بقدر من التفصيل نجد ما يلي:

١- الكيان المادي للدولة:

وهو ما تحدثنا عنه سابقا، فلكل دولة من الدول مساحة من الأرض، تحدها حدود متعارف عليها، وهي الإقليم، الذي يحتوي وجود الدولة، وتكتسب هذه المساحة قيمتها من الموقع الجغرافي في المكان ومن الموارد الطبيعية المتوافرة فيها. والاعتراف الدولي بحدود كل دولة، هو الذي يكسبها الشرعية الدولية بين الدول.

٢- الكيان البشري في الدولة:

وهذا الكيان البشري هو الشعب الذي يقيم بصفة دائمة على هذه المساحة من الأرض، أو هذا الإقليم، واكتسب بمرور الزمن حق الوجود والسيادة والتملك.

٣- نظام حكم:

تتشابه الدول أيضا في وجود نظام حكم إداري يضمن سيادة الدولة على إقليمها ويضبط إيقاع الحياة اليومي [6,7,9].

ويمكن القول إن هذه العناصر الثلاثة تتفاعل معا لتشكل لنا ما يميز كل دولة عن الأخرى.

وظائف الحدود

مما لا شك فيه أن الإنسان عندما ارتضى أن تكون هناك حدود لوطنه تحد من حريته في التنقل من إقليم إلى إقليم، فكان ذلك في سبيل ما تحققه هذه الحدود من وظائف ومهام تحقق أمنه وسلامته واستقرار نظمه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، فضلا عن وظائف عديدة أخرى.

فالحدود لها وظيفة مهمة جدا، وهي الدفاع عن الدولة وتوفير الأمن والحماية لشعوبها، ويتحقق ذلك سواء في وقت الحرب والتهديد أو وقت السلم، فإذا كنا على وعي بأهمية الحدود في وقت الحرب والخطر، فإن أهميتها في وقت السلم تتحقق بنظام الحجر الصحي، فيمنع المرضى بأمراض معدية وخطرة (كمرض الإيدز) من دخول الدولة. ومن الوظائف المهمة للحدود أيضا مراقبة الخطرين على أمن واستقرار الدولة، ومنع دخول هؤلاء الذين يهددونهما.

وتمارس الدولة عند حدودها أيضا سيادتها في منع دخول المنتجات الزراعية المصابة بالآفات، مما يؤدي إلى حماية الإنتاج الاقتصادي والنظم الاقتصادية للدولة[10]. ومن الوظائف المهمة للحدود، التي تهمنا في هذا البحث، وقد لا يلتفت إليها معظم الناس، أن الحدود تحدد للملايين من الناس اللغة التي سيتعلمونها، والكتب والصحف التي يمكن لهم أن يقرأوها،

والنقود التي سيتعاملون بها، كما تحدد للناس الذين داخل حدود هذا الإقليم ثقافتهم القومية من عادات وتقاليد وقيم، كما تحدد للناس الإقليم الذي سيدعون للدفاع عنه بحياتهم وقت الخطر. ولولا وجود هذه الحدود لتحول النظام الحالي للدول إلى حالة من الفوضى، فمن دونها يكون من المستحيل معرفة من الذي ينتمي إلى هذا الإقليم ومن الذي لا ينتمي إليه.

فالحدود بين الدول في هذا الإطار تحافظ على تمايز الدول في الخصائص القومية والأصول الحضارية أو الاختلاف والتباين في الأوضاع الاجتماعية والثقافية، وتدافع عن ذلك ضد محاولات تشويه معالم هذا التمايز والاختلاف (٢، ١٠، ١٢).

خصائص سكان مناطق الحدود

يقصد بمناطق الحدود تلك المناطق التي تجاور حدود الدولة، ويقطنها بعض السكان، وقد يكونون أقرب إلى سكان الدولة الأخرى منهم إلى سكان دولتهم، وبذلك يكون اختلاطهم وتفاعلهم مع سكان الدولة المجاورة أكثر منهما مع سكان دولتهم. ولذلك يمكن أن يكتسبوا بعض الكلمات واللهجات من لغة الدولة المجاورة، كما قد تنتقل إليهم بعض العادات والتقاليد الاجتماعية، مما يؤدي إلى نمو روح الصداقة، وتبادل المصالح بين السكان على جانبي الحدود، وفي حالات كثيرة يؤدي الجوار والاختلاط إلى التزاوج بين السكان على جانبي الحدود. ولذلك يمكن القول إن الحدود تلعب دورا كبيرا في حياة سكان المناطق المجاورة لهذه الحدود.

وهذا منظور مهم آخر للجوانب النفسية للحدود، وعلى الدول أن تضع هذا في اعتبارها، لكي تدمج سكان المناطق المتاخمة للحدود مع سكان المناطق الداخلية في الدولة حتى لا يشعروا بالاغتراب، أو العزلة عن الوطن الأم، وحتى يظل ولاؤهم قائما لدولتهم. وإذا اعتبرنا أن هذا كان أمرا عسيرا، ومن الصعب تحقيقه في الأزمنة السابقة لبعد المسافة بين المناطق الداخلية ومناطق الحدود، وعدم وجود وسائل اتصال أو مواصلات سريعة، فإن الوضع الآن صار مختلفا للغاية بعد توافر وسائل المواصلات السريعة (الطائرات) وكذلك وسائل الاتصال الحديثة (كالتلفاز والهاتف) والأقمار الصناعية التي تيسر وتسهل كل هذه الوسائل، مما يجعل من الميسور على الدولة أن تعمل على ربط سكان مناطق الحدود بوسائل إعلام المناطق الداخلية فيها بحيث توفر هذه الوسائل الرسالة الإعلامية نفسها والثقافة نفسها اللتين يتمتع بهما سكان المناطق الداخلية للدولة، وذلك حتى تخرجهم من العزلة الثقافية والاجتماعية والإعلامية والدفاعية التي قد يعيشون فيها، ويعانونها، وبذلك تضيق الهوة الثقافية بين قاطني مناطق الحدود وباقي سكان الدولة. كما يشارك سكان مناطق الحدود باقي سكان الدولة في الثقافة والحضارة والعادات والتقاليد نفسها والرابطة التي تربطهم بدولتهم على الرغم من قربهم من الحدود (١٠).

- ٢ -

ذكرنا آنفا أن الدولة تتكون من إقليم، أو مساحة من الأرض، وشعب يقيم ويعيش على هذه الأرض، ولكن بعد حين يتحول هؤلاء الناس أو هذا الشعب - ذهنيا ونفسيا - إلى أمة لها ثقافتها وتاريخها المرتبط بها، ومن ثم يمتلكون هوية عامة موحدة، وتتحول الأرض إلى «وطن» لهذه الأمة. وهذا التحول قد نشأ من الرابطة النفسية، والعلاقة العاطفية التي حدثت بين الأرض وأفراد الشعب، ويساهم في نشأة الهوية العامة لهذه الأمة، الروابط التي يتقاسمها أفرادها، كاللغة والدين والقيم والعادات والتقاليد، وفوق كل ذلك التاريخ المشترك - بانتصاراته وكبواته - الذي عاشه أبناء الوطن، ويتفاعلون في أحضانه. هذا بالإضافة إلى العوامل الأخرى، كالعلم والنشيد الوطني والرسالة الإعلامية التي تبثها وسائل الإعلام، وما يدرسه أفراد الوطن في المدارس من تاريخ وجغرافيا وعلوم إنسانية، ومن هنا ينشأ الشعور القومي أو الوطنية (١٨).

وحتى نستطيع فهم الجوانب النفسية لحدود الوطن يجب أن نعرف قبل ذلك كيف تنشأ الرابطة النفسية بين الأرض والناس لتتحول إلى «وطن وأمة»، والحقيقة أن علماء النفس البيئي قد أجروا مجموعة من البحوث تمدنا نتائجها بتفسير لهذه الرابطة النفسية، فلقد استفاد هؤلاء العلماء من مصطلح الإقليم أو الإقليمية على مستوى الدولة، والذي صاغه علماء الجغرافيا، ودرسوه على مستوى الفرد والجماعة الصغيرة، وهو ما يفيدنا هنا في فهم كيف تنشأ هذه الرابطة، ذلك لأن دراسة الإقليم وحدوده على مستوى الدولة تدخل ضمن علوم: الجغرافيا السياسية، أو القانون الدولي، أو علم النفس السياسي، أما دراسة الموضوع نفسه في نطاق الأفراد أو الجماعات الصغيرة، فتدخل ضمن إطار علم النفس البيئي.

ولقد تأثر بعض علماء النفس البيئي، في تفسيرهم لهذه الرابطة، بنتائج بحوث علماء البيئة على السلوك الإقليمي لدى الحيوانات - كالنحل والسمك والفئران والدجاج... إلخ - ويرى هؤلاء العلماء أن الرابطة بين الإنسان والأرض التي يعيش عليها رابطة غريزية تماما مثلما هي عند الحيوانات، أي أن الإنسان يولد مزودا بهذه الرابطة أو العلاقة العاطفية، ولكن هذا التفسير لم يجد من يؤيده، فلا يوجد دليل علمي على أن السلوك الإقليمي لدى الإنسان موروث. كما يرفض علماء النفس بصفة عامة نقل نتائج البحوث التي تجرى على الحيوانات إلى الإنسان، وتفسير السلوك الإنساني في ضوئها، ويرى العلماء أن فكرة الغريزة الإقليمية فكرة ساذجة ومن العسير تقبلها (٨، ١٣، ١٤). والتفسير الذي تؤيده نتائج البحوث في علم النفس وعلم النفس البيئي هو أن الرابطة والعلاقة الوجدانية العاطفية بين الفرد والأرض تبدأ منذ الطفولة ومن خلال عملية التنشئة الاجتماعية، وما يتم خلالها من تفاعل بين الطفل ووالديه وأسرته على أرض معينة (١٤)، ومن خلال إشباع حاجاته منذ الطفولة على الأرض نفسها

تقريبا، فيتعلم الطفل أن أماكن معينة ترتبط بمشاعر وأدوار اجتماعية معينة، ويبدأ ذلك من غرفة النوم ثم المنزل ثم الشارع، ففي هذا المكان أو الأرض أو الإقليم ينظم الفرد حياته مع الجماعة والأفراد الآخرين ويجعل حياته مستقرة وتسمح بالاستمرارية في المستقبل أيضا. فنحن مثلا نعي أننا سوف نكون قادرين دائما على النوم في منازلنا، ولذلك يعتاد الفرد المكان ويألفه، وهذه الألفة بالمكان والناس الذين يقيمون عليه تجعل الفرد يعرف من هم الذين يتعامل معهم ويتفاعل معهم، ولا يبحث عنهم في كل مرة، وكذلك ربط علماء النفس البيئي بين الألفة بالمكان ونمو الهوية عند الأفراد والإحساس بها، ذلك لأن الألفة بالأرض أو الإقليم تعطي الأفراد أيضا إحساسا بالكفاءة التي لا يمكن أن تتحقق إذا تحركوا عشوائيا من مكان إلى آخر، ولم يألفوا أيا منها، فالأفراد يكتسبون الإحساس بالهوية لكونهم أيضا منفصلين مكانيا (بالإضافة إلى عوامل أخرى) عن الآخرين، ويتصرفون على أساسها في سلسلة طويلة من انماط السلوك المرتبطة بها. ولذلك فالإقليم (أو الأرض أو المكان) يمنح الفرد الشعور بالتميز والخصوصية والتملك، وهذا كله يساهم في نشأة الشعور بالهوية الشخصية، ويرتبط ذلك بالمشاعر المشروعة للسيطرة على المكان (الإقليم) والدفاع عنه. وفي هذه المرحلة ينشأ شعور الفرد بملكية الأرض وخصوصيتها والسيطرة عليها والتحكم فيها ويدافع عنها حتى لا يعتدي عليها الغرباء، ويبدأ الفرد في وضع علامات على الأرض ليثبت ملكيته لها، وتوضيح الصبغة الشخصية لهذه الأماكن، سواء كانت شقة أو منزلا، حتى يعلن ملكيته لها، ولذلك لا يحق الاقتراب منها أو استعمالها.

وقد أدى التطور الحديث في دراسة السلوك الإقليمي لدى الإنسان إلى دراسة المكونات الوجدانية والاجتماعية والثقافية التي تساهم في تحديد العلاقة بين الأشخاص والبعد المكاني في البيئة، وأصبح الباحثون على اقتناع بأنه لم يعد كافيا أن نحدد الإقليم بالمعنى المادي الجغرافي فقط، فالحدود والإقليم ليست مفهوما مجردا، بل شيء يعمل في مجال التفاعل الاجتماعي بين الأشخاص ويصبح هناك تفاعل بين المكان (الإقليم) والبشر، ولذلك فالسلوك الإقليمي يساهم في تنظيم الحدود بين الذات والآخر، ويعد منح الصبغة الشخصية للأشياء أو المكان أو الإقليم أحد مظاهر هذا التنظيم بين الذات والآخر. ويبدو أن ذلك قريب الصلة بعملية نمو الهوية لدى الأطفال. وفي هذا السياق، يرى الباحثون أن الاعتراف بالمعاني المعرفية الاجتماعية، الثقافية والبيئية المتضمنة في فكرة الإقليم وفي التحليل الإنساني للسلوك الإقليمي، يتضمن أيضا التوحد النفسي مع المكان، وبذلك تصبح الأماكن والأشياء جزءا من هوية الأشخاص والعمليات الاجتماعية التي يشتركون فيها، مما جعل الباحثين يشيرون الى الدور المركزي الذي يلعبه الإقليم في عمليات تكوين هوية الفرد والهوية العامة[١٥].

ولذلك، ينشأ شعور لدى الأفراد بالتوحد ليس فقط مع منازلهم، ولكن أيضا مع الأحياء التي تقع فيها والمدن التي يعيشون فيها [1]، وأخيرا بالوطن، وذلك تبعا لمبدأ التعميم في علم النفس (انظر ما كتبه طلبة الجامعة في القسم الثاني من الجزء رقم ٣ من هذا البحث)، ومن هنا تنشأ الوطنية وحب الوطن وبناء على الرابطة بين الإقليم (الوطن) وأفراد الأمة، وعلى التوحد بينهما أصبح ما يسعد الوطن يسعد أفراد الأمة، وأي تهديد للوطن هو في الوقت نفسه تهديد لكل فرد من أفراد الأمة.

- ٣ -

يتضح لنا مما سبق أن رابطة عاطفية وجدانية معرفية تنشأ بين الوطن وأفراد الأمة أثناء التنشئة الاجتماعية منذ الطفولة. ثم يدعم هذه الرابطة - في المراحل العمرية التالية - نظم التعليم ومحتواه ووسائل الإعلام، وسنرى فيما بعد أن هذه الرابطة - لأنها تبدأ عند الفرد منذ الطفولة - يكون من العسير محوها. لذلك تظل مع الفرد طوال حياته - وفي هذا الجزء من البحث سوف نعالج جانبا آخر من موضوع الجوانب النفسية للحدود. ولكن قبل أن نبدأ في ذلك من المهم أن نشير إلى أن الكاتب لم يستطع العثور على دراسة منشورة **باللغة الإنجليزية** اهتمت بهذا الموضوع، وقد يرجع ذلك إلى عوامل عدة منها:

أولا: أن مشاكل الحدود وتهديدها في الدول الغربية لم تعد موجودة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية تقريبا، بل نجد العكس، وهو أن دول أوروبا - كما نشاهد في أيامنا هذه - في سبيلها إلى إلغاء الحدود فيما بينها، أو أن هذه الحدود أصبح لا معنى لها، أو أصبحت فقط خطوط تنظيم لدخول وخروج الأفراد.

ثانيا: أن الدول الاستعمارية التي احتلت دول الشرق الأوسط وأفريقيا وشرق آسيا، تركت مشاكل حدودية بين الدول التي كانت تستعمرها قبل أن تجلو عنها، وتحولت الحدود فيما بعد إلى قنابل موقوتة [٢٠]. ولم تراع تلك الدول مدى ملاءمة هذه الحدود للاعتبارات الثقافية والجغرافية والإنسانية بين شعوب دول القارة. وأدى ذلك إلى عدم الاستقرار السياسي للمستعمرات السابقة في أفريقيا والشرق الأوسط وجنوب آسيا. مما أدى فيما يرى بيتر موريس Peter S. Morris إلى كوارث [١٨]، وهي تلك التي نشاهدها في أيامنا هذه في الشرق الأوسط وشرق آسيا، ولذلك لا يهتم أحد بإثارة مشكلات الحدود، سواء من العلماء أو الباحثين أو الرجل العادي، إلا إذا كان من بين أبناء هذه الدول التي تعاني مشكلات الحدود التي تؤدي إلى اندلاع الحروب فيما بينها.

ولذلك من العسير أن نجد دراسات علمية منشورة حول موضوعنا هذا، ولكن الباحث كان قد أجرى دراسة بعد تحرير الكويت عام ١٩٩١، على طلبة جامعة الكويت، وبعد عبور قوات صدام حسين لحدود الكويت، وذلك للتعرف على المشكلات النفسية المختلفة التي تعرض لها المواطن الكويتي، ودراسة كيف واجه هذا المواطن العدوان على الحدود منذ

سماعه نبأ الغزو، وحتى يوم التحرير، وللتعرف على أساليب توافقه للمواقف التي تعرض لها خلال فترة الاحتلال.

وجمعت بيانات البحث من ثمانين طالبة، ولكن الحالات التي توافرت فيها المعايير العلمية التي وضعها الباحث كانت إحدى وأربعين حالة فقط، وهي تلك التي سوف نعرض بعض ما كتبته في الجزء التالي.

وقد طلب من كل حالة كتابة ما حدث لها منذ سماع خبر عبور جيش صدام حسين حدود الكويت وحتى نهاية فترة الاحتلال في فبراير ١٩٩١.

وفيما يلي بعض نتائج الدراسة فيما قالته بعض الحالات عندما سمعن لأول مرة خبر تخطي حدود الكويت:

«أحسست أنني أغيب عن الدنيا وبقيت لمدة ساعة وأنا مذهولة»، الحالة رقم ١٤.

وقالت الحالة رقم ٤: «شعرت بالصدمة والذهول وعدم التصديق».

«بعد أن تأكدت من الخبر من التلفاز: هنا فقط وفي هذه اللحظة استوعبت بداية الخبر، وأول ما قمت به هو أن توجهت إلى حيث سفرة الطعام ودون شعور كنت آكل دون وعي»، الحالة رقم ١٠.

لأول وهلة شعرت بالصدمة وعدم التصديق، وأحسست أني أغيب عن الدنيا، وبقيت لمدة ساعات وأنا مذهولة وغير مصدقة»، الحالة رقم ١٠.

«وحينما استوعبت الخبر كاد يغمى علي من شدة المفاجأة، كيف يتم ذلك، مستحيل بلدي تقع تحت الاحتلال»، الحالة رقم ٢٥.

لم نصدق أن الجار يمكن أن يغزو جاره، الحالة رقم ٢٨.

ويتضح لنا أن العامل المشترك بين الحالات هي المفاجأة، فالمفاجأة غير السارة بل والمؤلمة هي التي أدت إلى الصدمة النفسية، ولقد واجه الأفراد في ذلك ضغط التهديد بالقتل ومحو الهوية والاستيلاء على الوطن.

وهنا تظهر مهام وأداء الوظائف الجسمية المختلفة، والتي تعمل لتمكن الفرد من التوافق لمتطلبات الموقف الضاغط والجديد المفروض عليه، ويحاول الباحثون دراسة كيف أن الضغوط النفسية البحتة تؤدي إلى ردود الفعل نفسها للكيمياء الحيوية في الجسم تماما مثلما في حالة الضغوط الجسمية (كالألم البدني أو التعذيب الجسدي)، وتفسير ذلك، إن كل فرد منا يحمل في مكان ما من ذاكرته مجموعة من المعايير والقيم الاجتماعية في صورتها المثالية منذ الطفولة، وعندما يأتي واقع يتعارض معها يحدث الموقف الضاغط، فيبدأ الفرد بإزالة هذا التعارض، وعندما يكون من المستحيل إزالة هذا الواقع الجديد أو تغيير الموقف الضاغط، فما على الفرد إلا أن يمحو المثاليات التي سجلت منذ سنوات عديدة في ذاكرته، أي عليه أن يعيد

تنظيم وترتيب ذاكرته، وهذه العملية تتطلب مجهودا فائقا، وهذا المجهود وهذه المحاولات تحتاج إلى طاقة تعادل الطاقة المطلوبة لمواجهة الضغوط الجسمية.

وبعد أن تعدت الحالات فترة الصدمة (١٧) وشاهدن القوات العسكرية في الشوارع، كانت حالتهن النفسية كما يلي:

«لم أشعر بخوف: ولكني أحسست بالظلم والقهر، مشاعر مختلفة من الظلم والقهر والتوتر والقلق والاضطراب النفسي وعدم القدرة على التفكير»، الحالة رقم ١٢.

كنت ضائعة لا أعرف ماذا أفعل، أو كيف أتصرف وأنا أرى جميع أهلي مرتبكين وقلقين، وكانت أعصابي تتوتر، ويزداد قلقي واضطرابي، وكنت خائفة مما سيحدث بعد قليل لأنه مجهول ومخيف، الحالة رقم ١٤.

أما الحالة رقم ٢٩، فعبرت عن خبرتها النفسية فيما يلي: «شعرت برجفة في أنحاء جسمي، وبجفاف في حلقي، وأنني لا أستطيع الوقوف فسقطت على أقرب كرسي لي، وشعرت بأن ضربات قلبي تتزايد وتنفسي يزداد وأحسست بعدم القدرة على الكلام»، الحالة رقم ٢٩.

«لحظتها أحسست أن الدنيا تدور بي فوقعت على الأرض مغمى علي ثم استيقظت... لحظتها انتابني خوف وهلع شديد على الشعب الكويتي»، الحالة رقم ٤٨.

«كنت أشعر بأن ذهني مشوش لا يفكر، كل من في البيت خائف مرعوب، قلق جدا لا نعرف ما الذي يخبئه لنا القدر، كذلك الرغبة في الطعام قلت مع الشعور بالجوع إلا أن النفس متحطمة»، الحالة رقم ٤٢.

«أصبحت أسير دون تفكير كأنني بلهاء، أخاطب نفسي وأردد كلمة مستحيل، مع الصياح، وحين سمعنا صوت المدافع وبدأت المنازل تهتز، أحسست بالخطر الحقيقي وعدم الأمان»، الحالة رقم ٢٥.

نلاحظ على هذه الحالات بعد زوال الصدمة والمفاجأة، وبعد أن تأكدت من أن الخبر حقيقي ومتجسد في جنود ودبابات وطائرات ومدافع، أن الأفراد بدأوا، كما عبرت عن ذلك الحالات، يشعرون بالانفعالات الحادة، كالغضب والخوف والقلق، ويصاحب هذه الانفعالات النفسية أعراض جسمية كتزايد دقات القلب وسرعة التنفس وجفاف الحلق، وتسمى هذه الأعراض أعراض التوافق، محاولة توافق الفرد للموقف الانفعالي لكي يواجه الجسم مثل هذه المواقف، ومن المتوقع أن يصل الفرد إلى هذه الدرجة من الانفعال، عندما يواجه كارثة تهدد حياته وكيانه، ويفقد الأمن في وطنه.

كما نلاحظ أن ردود فعل بعض الحالات تركزت في عدم القدرة على التفكير: «لا أستطيع الوقوف»، «أغيب عن الدنيا»، «مذهولة»، «الإغماء»، «ذهني مشوش لا يفكر»، وهذه المجموعة من ردود الفعل للموقف الانفعالي، يصفها علماء النفس بتوقف الإحساس

والشعور عند الفرد، وتتميز هذه الحالة الأخيرة بأن أعراضها تتمثل في البلادة، والانسحاب وعدم القدرة على الشعور أو الإحساس، وقد تصل إلى الاكتئاب، كما يميل الشعور العاطفي والحسي وحتى المشاعر الجنسية إلى الاختفاء، وقد يصاحب ذلك عند بعض الأفراد مجموعة من الأعراض النفسية الجسمية مثل: الإجهاد النفسي، فقدان الشهية، الصعوبة في عملية الهضم والصداع، والآلام الجسمية، وتسمى هذه الأعراض بأعراض الكوارث. ويرى الباحثون أن الاستجابات السريعة للأفراد المدنيين الذين يواجهون أعمالا عسكرية تتضمن ردود فعل تتمثل في الخوف والرعب الحاد، والأعراض النفسية الجسمية للقلق، وحالة من الجهود وعدم القدرة على الحركة، والارتباك وفقدان الذاكرة المؤقت، كما أن توقف الشعور والإحساس قد يكون درجة من درجات الإغماء ويقوم بوظيفته، وذلك من شدة الألم النفسي الذي يتعرض له الأفراد، مما يتيح للجهاز العصبي والمخ فترة للراحة من المثيرات المؤلمة والمؤثرة نفسيا.

وبعد فترة من تخطي الحدود، واستقرار المعتدي في أرض الجار، بدأ الأفراد يدركون أن الوضع ليس مؤقتا، وأنه قد يستمر لفترة طويلة، واستقر الجنود داخل الأحياء والمدن، وعبرت الحالات عن ذلك كما يلي:

«كنت أعيش حالات انفعالية متعددة في اليوم الواحد، وعلى سبيل المثال كان هناك الخوف المستمر من أي سلوك عدواني، وكذلك القلق والشعور بالإحباط، وذلك نتيجة أن الإنسان يتعرض للمخاطر والإهانات». الحالة رقم ٩.

«وكان إحساسي في تلك الأيام إحساسا بالضياع، وفقدان الوطن وأصبحت الحياة مظلمة حتى الصباح». الحالة رقم ١١.

«... يوميا أبكي بحالة هستيرية، وأكتب ما أحس به من مشاعر في نفسي وعدم البوح، وإحساسي بالغربة في بلدي، وما أقسى هذا النوع من الغربة. وهو أن يعيش الإنسان غريبا في بلده، وأن يشعر بعدم الأمن والأمان». الحالة رقم ٢٧.

«فقدان الأمان في كل لحظة ودقيقة أثناء الاحتلال، وتوقعك في أي لحظة وأنت جالس في بيتك اقتحام البيت واختيارك أنت أو أي احد من أفراد أسرتك للاعتقال أو حتى للقتل من دون سبب». الحالة رقم ٦.

«شاعر بأنه قد أُخِذَ منه شيء بالقوة، وأنني لا أستطيع أن آخذ حقي». الحالة رقم ٦٧.

«أحسست في ذلك الوقت بالغضب من نفسي لخضوعي وعدم القدرة على عمل شيء، ظللنا أكثر من شهر ونحن كل يوم نبكي... الأعصاب مشدودة جدا جدا لا نحتمل نصف كلمة، شقاوة الأطفال الأبرياء لم نعد نحتملها مثل السابق، تفكير طوال الوقت، غضب شديد لأتفه الأسباب، حزن دائم وتفكير شارد». الحالة رقم ٣٧.

يتضح من هذه الحالات مدى المعاناة النفسية بعد اجتياز مدى المعاناة النفسية بعد عبور الجنود الحدود والاستقرار في الكويت، ومرور الأيام والشهور، بدأ الأفراد يشعرون بعدم الأمن وفقدان الأمان، والشعور بالغضب والعجز، ويأتي الشعور بالغضب من الاعتداء على الأفراد وانتهاك حرمة منازلهم، ولكن لا يستطيعون التعبير صراحة عن هذا الغضب، ففي الكوارث التي بفعل الطبيعة - مثل الفيضانات أو الزلازل - لا يجد الأفراد هدفا ملائما لغضبهم، ولكن في مثل حالة تخطي الحدود أو الاحتلال، أي الحالات التي يسببها إنسان معروف ومحدد وأمام الأفراد من يمثله (الجنود والضباط) فإنهم يشعرون بقدر هائل من الغضب، إلا إنه مدجج في السلاح ومدعوم بقوات إضافية. لذلك لم تكن الطالبات والمواطنون، بصفة عامة، غير قادرين على تفريغ غضبهم أو حتى إظهاره، فيكون السبيل الوحيد أمامهم هو قمع هذا الشعور نحو المعتدي، مما يجعلهم يشعرون بالعجز، ويزيد لديهم المعاناة النفسية، لأنهم أصحاب حق، والمعتدي يغتصب ممتلكاتهم ولا يستطيعون حتى التعبير عن مشاعرهم، والشعور بالعجز يتضمن أعراض الاضطراب المعرفي والانفعالي والدافعي، التي يكون مصدرها تكرار التعرض للأحداث والمواقف التي لا يستطيع المواطن التحكم فيها. وقد يكون من أعراض العجز وعدم القدرة على التصرف «الصراع النفسي» الذي عبرت عنه بعض الحالات في البحث فهو يدل على عدم حسم الموقف بين «الهجوم والدفاع عن النفس ولو بالكلام»، أو «السكوت وتحمل الإهانات للحفاظ على النفس»، لأن كلا منهما غير مرض وغير مريح. وهذا الصراع النفسي قد يخبره ويعيشه الكثير من الأفراد في مثل هذه الكوارث والظروف الضاغطة والمؤثرة، وهذا الشعور يجعل الفرد يحاول إيجاد تفسير كاف لخبرته ليصبح قادرا على التوصل إلى معنى لحياته الجديدة والقادمة مما يساعده على التخفيف من حدة الصراع النفسي الذي يعانيه حتى يستطيع أن يقوم بأعباء حياته اليومية وأن ينام قليلا.

ونلاحظ أيضا أن بعض الحالات عبرت عن الإحساس بالضياع وأن الماضي المشرف قد انتهى وتهدم، وأن المستقبل في ظل هذه الظروف الجديدة المؤثرة، مظلم وكئيب، مما يؤدي إلى الشعور بالضياع، وحالة الضياع والشعور بالعجز قد تدفع الفرد إلى الشعور باليأس، واليأس له علاقة قوية بالإحساس الضعيف بالاستمرارية، وفائدة إقامة علاقة فيما وراء الذات (أي مع الآخر) وعدم القدرة على إيجاد معنى في العلاقة بين ماضي الفرد ومستقبله الذي يتصوره، وهو ما يجعل المهتمين بأمور الأفراد أثناء الكوارث والحروب والأزمات، يحرصون على ألا يصل المواطنون إلى مرحلة اليأس من النجاة، أو من الخروج من الأزمة بسلام.

ويتضح لنا مما سبق أن الدولة تحت ظروف العدوان والاعتداء عليها وتخطي حدودها تصبح في ظروف خطرة، ويعيش المواطنون في ظل ظروف يسودها الخطر والعدوان والسرقة والقتل والتعذيب ونقص الخدمات، كالطعام والماء والكهرباء، وهذه الظروف عندما تستمر فترة

طويلة من الوقت وتستمر معه البيئة النفسية للأفراد كما سبق ووصفتها حالات هذا البحث، فيؤدي ذلك إلى أن يعيش المواطنون في توتر مستمر لمدة طويلة من الوقت، والإنسان لا يستطيع جسميا ونفسيا أن يحيا في ظل هذا التوتر وهذه الظروف غير المستقرة لفترة طويلة، ومن الضروري أن يتوافق مع هذه الظروف المهددة لكي يعود إلى الاتزان النفسي والجسمي ولكي يتحقق هذا التوافق لدى الأفراد تظهر الاضطرابات الجسمية والنفسية والسلوكية المختلفة، والتي تسمى اضطرابات التوافق.

وقد ظهرت أعراض هذه الاضطرابات على الحالات التي درست في هذه الدراسة وإن اختلفت هذه الأعراض من حالة إلى أخرى تبعا لاختلاف شخصية كل حالة عن الأخرى ونعرض فيما يلي الاضطرابات الجسمية التي عاناها أفراد البحث.

«حصلت لي عدة أعراض جسدية مثل زيادة دقات القلب نتيجة الفزع والخوف واضطرابات معوية شديدة»، الحالة رقم ٦.

«أشعر بأنني بذلت مجهودا كبيرا بالرغم من أنني لم أقم بأي عمل، حتى الطعام لم أشعر بشهية نحوه»، الحالة رقم ٢٢.

«أثناء الاحتلال اضطرابات معوية وتقلصات في الوجه والأم في الظهر»، الحالة رقم ٤٨.

«لقد طرأت علينا تغيرات بعد الغزو، الا وهي الخوف والرعب فزادت دقات القلب وسرعة التنفس، وفقدان الشهية والاضطرابات المعوية والأمراض الجلدية والصداع»، الحالة رقم ٤١.

«أصبت بحساسية في اليدين، سرعة التنفس، توقفت الدورة الشهرية لدي ثلاثة أشهر، وأخبرني الطبيب أن عدم مجيئها سببه حالتي النفسية»، الحالة رقم ٧٠.

ويرى الباحثون أن وظيفة هذه التغيرات الجسمية تهدف إلى مساعدة الفرد على مواجهة الخطر والتوافق معه، وأن ردود الفعل لمواجهة الضغوط والتوترات لا تتضمن تغيرات في المستوى المعرفي والانفعالي فقط، ولكن تشمل مدى واسعا من الاستجابات الجسمية، وأصبح واضحا أن الاضطرابات الجسمية ما هي إلا أعراض لتغيرات معرفية وانفعالية داخل الفرد في وقت الشدائد، وهذه التغيرات تعبر عن اضطرابات نفسية وسلوكية تعتري الفرد. فالفرد يعبر عن اضطرابه وعن الأزمة التي يمر بها تعبيرا نفسيا وجسميا وسلوكيا في آن واحد. وبالتعرف فيما يلي على الاضطرابات النفسية والسلوكية، بعد أن تعرفنا على الاضطرابات الجسمية تكتمل لنا صورة اضطرابات التوافق لكارثة غزو الحدود والاحتلال لدى أفراد عينة البحث، وقد عبرت الحالات عن الاضطرابات النفسية والسلوكية بما يلي:

«زيادة القلق والتوتر، تغير حاد في نظرتي للحياة وقيمتها، فقدان القدرة على التركيز في أغلب الأحيان فقدان الشعور بالأمن»، الحالة رقم ٥٠.

«التوتر زادت حدته، والقلق الشديد، لم أعد أثق في أحد. كرهت هذه الحياة والأسرة والناس أكثر، عدم القدرة على التركيز»، الحالة رقم ٤٥.

«حدث لي أثناء الغزو القلق والتوتر وفقدان الشعور بالزمن وعدم القدرة على التركيز، فقدان الشعور بالثقة بالنفس، تغيرت نظرتي للحياة، وحتى الآن (بعد التحرير بحوالي سبعة أشهر وقت إجراء الدراسة) أشعر بالخوف من أي شخص غريب»، الحالة رقم ٤٦.

«بدأ الخوف والقلق يسيطران على نفسي وإحساسي، وبدأت أغضب ولو لشيء تافه، وبدأ الحزن يدخل إلى قلبي بعد أن كنت إنسانة متفائلة... وبدأ النسيان يأخذ طريقه إلى ذاكرتي فبدأت أنسى كثيرا، والثقة في نفسي بدأت تنخفض، فأصبحت إنسانة تخاف من كل شيء، وفقدت الشعور بالأمن والأمان»، الحالة رقم٨.

«من الأعراض النفسية التي أصابتني نتيجة للغزو: القلق والتوتر، فقد كنت شديدة القلق من الأيام القادمة وما الذي سيحصل، كذلك أصبحت أكثر عدوانية وكثيرا ما أتشاجر، وانتابني الوسواس الذي أدى إلى انتزاع النوم من عيني، وكذلك تغيرت نظرتي للحياة فأصبحت إنسانة متشائمة، وفقدت القدرة على التركيز وفقدت الثقة في نفسي وفيمن حولي... وفقدت الشعور بالأمن»، الحالة رقم ٤٨.

«الشعور بأن الحياة أصبحت لا قيمة لها، الشعور بالتوتر والقلق والعصبية فلا نستطيع تحمل أي كلمة من أهلنا، فنثور عليهم لمجرد سؤالهم لنا أي سؤال بسيط، عدم القدرة على اتخاذ قرار بسهولة، عدم الثقة في كثير من الناس»، الحالة رقم ٦٩.

«أصبح نومي متقطعا، أشعر بأرق شديد، أفز من نومي مفزوعة على لا شيء»، الحالة رقم ٢٣.

والحقيقة أن هذه الاضطرابات النفسية والسلوكية لدى عينة الدراسة قد أيدتها نتائج البحوث السابقة التي اهتمت باضطرابات التوافق للاحتلال العسكري والأعمال العسكرية ضد المدنيين، فأوضحت النتائج أن التعرض للصراع المسلح وللأحداث المؤثرة والضاغطة يؤدي إلى اضطراب الحالة النفسية للمرأة، ويتضح ذلك في القلق الشديد والاكتئاب ومشاعر العداوة والأعراض الذهانية، كما أوضحت هذه الدراسات أن اضطرابات السلوك بعد الحروب تتركز في الحساسية الزائدة للمثيرات، والعداوة، والعدوان، وانفجارات الغضب، والرغبة في الانتحار والاندفاعية كأعراض متكررة، وغالبا ما تستمر هذه الأعراض لمدة عام بعد توقف الحرب[١١].

وما سبق وصفه هو تعبير عن شيء حدث في الفترة من أغسطس ١٩٩٠ وحتى فبراير ١٩٩١ بعد اختراق الحدود، ومحاولة اغتصاب دولة أخرى، أي أن الحالات التي درست عبّرت عن معاناة نفسية وجسمية عاشتها وخبرتها فعلا. وأرى أن هذا التعبير والوصف من هؤلاء الأشخاص لا يحتاج إلى تعليق أو إضافة... فهو يوضح بجلاء مدى ما يعانيه الفرد عند الاعتداء على حدود وطنه، ومدى الضرر والأذى الذي يصيب الشعب والوطن معا عندما تحاول دولة أخرى تخطي هذه الحدود، كما يوضح لنا ما يعانيه الآن شعب فلسطين وشعب العراق في

ظل الاحتلال، ولذلك يجب عدم الاعتداء على حدود دولة أخرى بأي مبرر من المبررات، وتحت أي ظرف من الظروف وبأي طريقة من الطرق.

وفيما يلي محاولة أخرى تختلف عما سبق، إذ يحاول الباحث التعرف على رؤية بعض طلبة الجامعة في موضوعنا هذا، وقت السلم والسلام والأمن، لا وقت الحرب والاعتداء والأعمال العسكرية ضد المدنيين، ولذلك فالجزء التالي يعطينا بعدا نفسيا مختلفا لموضوعنا: الجوانب النفسية للحدود السياسية - وهو معنى الحدود وقيمتها لدى مجموعة من المواطنين الذين لا يعيشون تحت تهديد للحدود، أو خطر يهدد الوطن أي يعيشون في ظروف طبيعية هادئة، وذلك على النقيض من الجانب الآخر الذي سبق عرضه في الفقرة السابقة. والسؤال الذي وجه لهؤلاء الطلبة هو:

ماذا تعني حدود وطنك، وما أهميتها بالنسبة إليك؟

ولجأ الباحث إلى السؤال المفتوح لجمع بيانات هذا الجزء من البحث، لأن هذا الموضوع - كما سبق القول - لم يطرق من قبل في أدبيات علم النفس، ومن ثم لا توجد معالجات سابقة تجعلنا نحيط بجوانب الموضوع المختلفة. ولذلك فالسؤال المفتوح والإجابة عنه يعطياننا مادة غزيرة وثرية تساعد في التحليل العلمي للموضوع[16].

وهذا السؤال من جانب آخر يسمح للمفحوص بأن يسرد لنا رؤيته للموضوع، ويمدنا ببيانات صالحة للتحليل الدقيق وتكشف لنا - في الوقت نفسه - عن تفكير وعقلية المفحوص، ويرسم لنا ما يجده متعلقا أو له صلة بموضوع الدراسة.

ولذلك فاهتمامنا في التفسير والتحليل يركز أساسا على فهم كيف يرى أو يتصور المفحوص أهمية الحدود، ويعطينا تصوره من موقف طبيعي، وليس تجريبيا أو معمليا.

وكما أن الثقافة تساعد في تشكيل تفكير الأفراد وتعطي معنى لأفعالهم، فإن تفسير ما يقوله الشخص يعتبر وسيلة أو أداة لفهم نوع الثقافة التي أثرت فيه وشكلت رؤيته لهذا الموضوع.

وأجاب عن هذا السؤال ١٤٩ طالبا وطالبة من طلبة جامعة الكويت منهم ٩٨ طالبة و ٥١ طالبا، من تخصصات وكليات مختلفة تتراوح أعمارهم بين ١٨و٢٤ سنة، واستبعدت أربعون ورقة لعدم توافر الشروط التي وضعها الباحث في الإجابة عن السؤال.

والحقيقة التي يمكن الخروج بها من نتائج البحث أن الإجابات عن هذا السؤال تبرهن على الوعي الكامل بأهمية حدود الوطن لمن يعيش على أرضه من المواطنين، وأن حدود أي وطن يجب أن تكون مقدسة ومحترمة ومصونة، وأنها يجب أن تكون للتواصل والعلاقات الثقافية والاجتماعية والتجارية البناءة بين شعوب الدول المتجاورة، كما تبرهن بوضوح على أن الجميع على استعداد للدفاع عن هذه الحدود بكل غال ونفيس ضد أي تهديد، وأن الوطن يحتاج منا إلى العطاء والعمل على رفعته في وقت السلم والأمن تماما مثلما يحتاج إليهما وقت الخطر.

واتضح أن جميع من أجابوا عن السؤال يرون أن حدود الوطن تمنحهم الأمن والأمان لأنها تجعلهم يعيشون في وطن خاص بهم لا ينازعهم فيه غيرهم، وفيما يلي نعرض لبعض ما كتبته بعض الطالبات تعبيرا عن رؤيتهن لأهمية الحدود:

«حدود الوطن هي بمثابة الأمان والأمن والطمأنينة، وهي تمثل اسمى شيء في الوجود، وتعبر عن كيان الوطن واستقلاليته وحريته ومدى تميزه عن الدول الأخرى»، الورقة رقم ٧٨.

«حدود وطني تعني لي الشعور بالأمن، وبأني أعيش في مكان محدد ومعروف، مما يشعرني بالاستقرار، فما دامت هناك حدود تكون هناك سلطة حاكمة خاصة بالمكان المحدد الذي أعيش فيه، مما يشعرني بالخصوصية»، الورقة رقم٢٧.

«حدود وطني تعني الأمن والأمان والاستقرار، كما تشعرني بالفخر، وهي مهمة جدا لكل مواطن حيث تشعره بالخصوصية»، الورقة رقم ٥٧.

«أكيد شيء مهم للحياة، فهي تبث في نفسي الطمأنينة والأمن والأمان والراحة النفسية وتساعدنا كمواطنين على العيش بطمأنينة وتجعلنا نشعر بكرامتنا وعزتنا وكرامة وسيادة بلدنا، وحتى لا يتعدى عليها أناس... وحتى يعيش الفرد حياة كريمة تسودها السعادة والراحة والأمن وعدم الخوف أو الفزع، وحتى يعرف كل فرد ما له وما عليه وحتى يحترم الآخرون بلده يحترمونه، ويحترم هو الآخرين ويعرف كل بلد مسؤولياته وحدوده»، الورقة رقم ٨.

«حدود الوطن تعتبر كيان الدولة، وهي التي تفصل بين الكويت والدول الأخرى المجاورة لها. بنظري أن هذه الحدود هي التي تفصل بين الحياة بالوطن والغربة.. وبالنسبة إلى أهميتها فهي تحمينا من أطماع بعض الدول... فمن يعبر هذه الحدود عليه أن يخضع لسلطة الدولة وقوانينها... لذلك فإن حدود وطننا... تعني أن الدولة ملكية خاصة لنا»، الورقة رقم ٦٩.

«حدود وطني تعني لي أمن وطني واستقلاليته وحقنا التاريخي في بلدنا... والحدود تمثل ثقافة مجتمع تعيش في بقعة أرض تفصلها عن الثقافات الأخرى»، الورقة رقم ٤٦.

«حدود الوطن بالنسبة إليَّ هي الحدود الرسمية المعترف بها دوليا والتي تحدد الوطن وهذه الحدود مهمة جدا، إذ إنها تبين أين تبدأ وأين تنتهي سلطة الدولة، وهي التي تضمن حرية واستقلالية الشعب. ويجب أن تكون هذه الحدود واضحة ومعترفا بها، حتى لا تتعدى أي دولة على أخرى»، الورقة رقم ٣٢.

«في الجانب النفسي يشعر الفرد بالأمن والأمان والراحة النفسية والشعور بأن وطنه له سيادة وسيادة خاصة به وحده، وليس لأي دولة التدخل في شؤونه السياسية وعندما يشعر الفرد باستقرار بلده وحريته يشعر بالأمن والأمان»، الورقة رقم ٤٨.

«الحدود تعني لي الكثير؛ هي الأساس وتعتبر الحماية للشعب... من خلالها نتصدى للأعداء، ونضمن الأمن والأمان والاستقرار ولها أهمية عظيمة... نشعر بوجود شيء عظيم يحمينا من العدو. كلما شعر الشعب والدولة بالأمان والاستقرار في حدودها عملنا على التقدم والاستقرار ودفع عجلة التنمية والتطور» الورقة رقم ٩.

«حدود الوطن هي الحدود التي تفصل الوطن عن باقي الدول الأخرى، وهي التي تخضع كل من بداخلها لدستور وقوانين يلتزم بها الجميع من دون استثناء... وهي مهمة جدا لا يمكن التنازل عن أي شبر منها لأي سبب من الأسباب أو التنازل عن أي جزء منها... ويجب المحافظة على سلامة أرض الوطن وتحقيق مفاهيم المواطنة لدى شعوبها وزيادة ارتباط الأفراد بها، ذلك بتوفير العدالة والحرية والاستقلال لكل من يعيش عليها، وألا تكون الحدود فاصلا بين ثقافات الدول المجاورة، ولكن أن تعني السيادة التامة مع العلاقات المميزة مع باقي الشعوب المجاورة، وأن يكون الإسلام في النهاية أهم معيار إذا ما اعتبرنا أن الدول الإسلامية يحكمها حد واحد هو الدين الإسلامي»، الورقة رقم ٢٤.

«وبالنسبة إلي أجد الوطن عائلة كبيرة ومنزلا كبيرا يضم العديد من الأفراد في حدود هي في الظاهر سياسية، لكنها في أساسها حدود مبنية على العديد من العلاقات الاجتماعية والتآخي والاحترام والتعاون، فالوطن لا يمكن أن يكون وطنا إلا بأفراده وأبنائه يدافعون عنه ويرفعون اسمه عاليا ويحمونه من أي ضرر أو شر خارجي أو حتى داخلي»، الورقة رقم ١٦.

«عند سماع كلمة حدود الوطن ينتابني شعور بالطمأنينة والأمن والأمان، كذلك حدود الوطن تعني لي الذكريات الجميلة في طفولتي... وتعني لي الولاء والإخلاص للوطن، وأن نكون مستعدين للتضحية له ونشعر بالفخر والاعتزاز عندما نكون داخل حدوده»، الورقة رقم ٢١.

«الحدود بالنسبة إلي هي الفاصل بيننا وبين الدول التي تحدنا من الشمال والجنوب ومن جميع الجهات وهي تمثل لي خصوصية الدولة... تفرض السيطرة على المساحة التي تمتلكها لتمارس عليها حقوقها ووجود الحدود يعطي شعورا بالأمان.. ولمعرفة بداية ونهاية الوطن أي تحديد المساحة التي أستطيع أن أمارس حقي فيها كمواطنة... وبحدود الوطن يتم تحديد كثير من الأشياء دون خلط، كاللغة والعادات والتقاليد والسمات الشخصية والجسمية وسبل المعيشة. وأن الوطن دون حدود كالمنزل دون أبواب لا فائدة منه... وأن شعوري بالطمأنينة والراحة يكون الدافع للسعادة والعمل وحب الإنتاج والتفاؤل والمحبة بين الشعب»، الورقة رقم ٣.

«إن حدود الوطن معنى أكبر من المعنى اللفظي، معنى لا يتوقف على حدود الوطن الجغرافية وخطوط الطول والعرض أو التضاريس التي تفصل بين دولة وأخرى، وإنما لهذه الكلمة - حدود الوطن - معان كبيرة في نفس الإنسان، معان لا يمكن ترجمتها إلى أحرف

وكلمات، فبوجود هذه الحدود أو الوطن يشعر الإنسان بالراحة والطمأنينة والأمان، ويشعر الإنسان بالاستقرار النفسي ويشعر بأهميته، وهذا الوجود يعطيه الحافز للإنتاج... ولا ينمو الإحساس بقيمة هذه الكلمة - حدود الوطن - إلا عند فقدانها أو إلغائها، إذ يشعر كل فرد في الوطن بالخوف والضياع وفقدان الهوية، فيدفعه هذا الشعور إلى التضحية بأغلى ما يملك، بروحه التي أصبحت لا معنى لها، ويؤدي أيضا إلى الاستماتة لرجوع هذه القيمة الكبيرة»، الورقة رقم ٢٠.

«حدود الوطن شيء مهم في حياة كل إنسان، فهي تمثل أغلى شيء وتشكل الأمن والأمان والحماية والاستقرار، وتعتبر حدا يفصل أراضي دولتنا عن أراضي غيرها من الدول، وتحفظ للدولة استقلالها عن غيرها؛ ولا بد أن يكون هناك اتفاقيات موثقة لترسيم الحدود ويكون متفقا عليها، فالحدود هي مصدر الأمن وشعور الفرد بأنه في أمان وحماية من أطماع الدول المجاورة»، الورقة رقم٢.

«حدود الوطن بالنسبة إليّ حدود المكان الذي أعيش فيه وأنتمي إليه، وأشعر نحوه بالحب والولاء، وأرفض له الذل والهوان وأحميه من الأعداء بكل ما أملك من قوة، وربما تعني كلمة حدود الوطن الخط الجغرافي الذي يفصل البلد عن الآخر، وبطبيعة الحال فإن الإنسان يرفض رفضا قاطعا أن يتعدى الأغراب حدود وطنه، وأنا شخصيا أشعر بالخوف والقلق حين يتعدى حدود وطني أي غريب معاد أو كاره لوطني، وتجلى لنا ذلك واضحا أثناء الغزو العراقي... حينما فزعت القلوب وساد القلق والتوتر بين الشعب الكويتي، وانتشرت الأمراض النفسية والوساوس والمخاوف، وحتى الأمراض العضوية والعاهات المستديمة... كل ذلك بسبب عدم الشعور بالأمان والطمأنينة وفقد الراحة العقلية والجسمية، وشدة الولاء للوطن تكسب الإنسان رغبة في الدفاع عنه ورد كل ظالم يتعدى حدوده بأي طريقة من الطرق»، الورقة رقم ١.

«حدود الوطن تعني الولاء والانتماء إلى الوطن وحب الوطن والدفاع عنه في وقت المحن والشدائد والحروب. وحب الوطن لا يكون فقط في وقت المحن والحروب، بل في وقت السلم أيضا من خلال العمل من أجل النهوض بمستواه والرقي والتطور»، الورقة رقم ٣٩.

«في رأيي حدود الوطن تعني لي الحد الذي لا يسمح للعدو أن يتجاوزه أو يتخطاه ومن دون هذه الحدود لما قامت دولة، والحدود مهمة لأنها تجعل لكل مساحة معينة دولة قائمة بذاتها، لها عاداتها وأساليبها ودينها... إلخ، وداخل هذه الحدود لي حقوق شرعية وسياسية... وغيرها، ولكن خارجها قد لا يكون لي قيمة»، الورقة رقم ٣٥.

«هي بأبسط وأقصر تعريف وطني، بلادي، مكاني الذي نشأت وأعيش فيه، لا أحد يعتدي عليها فهي حق لنا نعيش داخل حدوده ونفرح بازدهاره، وندافع عنه ونسعى إلى تطويره، فهو الوطن وهذه حدوده التي ندافع عنها في كل الأحيان، فهي بالفعل تحفظ لنا حقوقنا لكي لا يعتدي علينا الآخرون»،الورقة رقم ١٠.

«تمثل حدود الوطن بالنسبة إليَّ كل ما يتعلق بحرية الوطن وعدم مساسه بسوء، وأن هناك حدودا لوطني يجب ألا يتجاوزها الغير». الورقة رقم ١٤.

«... فهي حدود تعني لنا الأمان والاستقرار والثقة بأن لي وطنا يتمتع بهذه الصفات، وفيه أعيش أغلى وأحلى أيام عمري... وهو بمنزلة الأم التي تضم أبناءها وتحميهم من كل مكروه». الورقة رقم ٧٥.

«أنا أعتبر حدود وطني كحدود منزلي، بل تتعدى إلى حدود النفس؛ لأن الوطن له مكانة قيِّمة في القلوب، فقد نشأنا وترعرعنا في هذا البلد المعطاء... وأنا لي الشرف أن أفدي وطني بروحي في سبيل الحفاظ على حدوده». الورقة رقم ٧٤.

«حدود الوطن هي تلك الحدود التي تفصل بين وطننا والدول المجاورة لكي تحدد هوية وطننا وتحفظه من طمس أي حق له، وهذه الحدود تجعل الوطن معروفا جغرافيا، محددا بمساحة معينة لتمنع أي عدو طامع من تعدي تلك الحدود... والحدود تجعل أفراد الوطن يعيشون في أمن وأمان ويتمتعون بحرية». الورقة رقم ٢١.

«إن حدود وطني تعبر عن استقلال الوطن وحفظ مكانته لدى الدول الأخرى، كما أن لهذه الحدود أهمية عظمى في نفس كل مواطن غيور محب لأرضه ويأبى أن يمس تراب وطنه أي غازٍ أو متطفل». الورقة رقم ٦٠.

«الوطن هو دارنا التي نسكن فيها ونحس بأن لنا حدودا نحتمي بها، وهو أغلى شيء نملكه». الورقة رقم ٥١.

«حدود الوطن تعني الولاء والانتماء إليه وحبه والدفاع عنه... وحب الوطن لا يكون فقط في وقت المحن والحروب بل في وقت السلم أيضا من خلال العمل من أجل النهوض بمستواه». الورقة رقم ٣٩.

«... حدود الوطن هي التي تجعل الإنسان يحس بالأمان والاستقرار فيها». الورقة رقم ٣٨.

«حدود الوطن تعني لي تلك البقعة من الأرض التي عاش فيها الإنسان وترعرع في أحضانها... تلك الحدود المعينة التي توضح لي حدود الأرض التي يطلق عليها الوطن بالنسبة إلى من يعيش فيها». الورقة رقم ٢٥.

«حدود الوطن مهمة جدا بالنسبة إليّ لأنها تفصل بيننا وبين الغرباء الذين لا يتمنون مصلحة الوطن، وكذلك تحدد سلطة الدولة، وفيها نشعر بوحدة الأمة داخل هذه الحدود، ونشعر بالأمن داخل هذه المنطقة». الورقة رقم ٧.

«تعني لنا الأمن والاستقرار والشعور بالراحة النفسية، إذ يستطيع الإنسان العيش داخل وطنه وهو آمن على نفسه وعلى وطنه وعلى أسرته». الورقة رقم ٥٤.

«تعني لي الكثير فهي الاستقرار والأمان والاطمئنان، وأهميتها كبيرة بالنسبة إليّ وإلى غيري» الورقة رقم ٥٥.

«حدود الوطن هي الإطار الذي يحمينا من الأعداء، وتعمل كمصدات لهم، كما أنها تبين حجم مساحة الدولة، فالحدود تشعر الشعب بالأمن والأمان وتحفظ لهم كيانهم وكرامتهم». الورقة رقم ٧٢.

«تعني لي حدود وطني الكثير، فهي تعني الاستقرار والأمن والحرية والشعور بالاستقلال، والإنسان بلا وطن كالجسد بلا روح. فالوطن يعني الانتماء والولاء والحب والتضحية والدفاع عنه واجب مقدس». الورقة رقم ١٩.

«حدود وطني جغرافيًا هي كل متر أرض ينضوي تحت سيادة الوطن، ومعنويا هو الوطن الذي ولدت فيه وترعرعت بين ربوعه من شوارع ومدارس وعادات وتقاليد وسلوك كان له الأثر الكبير في تكوين شخصيتي». الورقة رقم ٧٠.

وفيما يلي بعض ما كتبه الطلبة وعبروا فيه عن رؤيتهم للحدود:

«إن حدود الوطن هي حماية الوطن من أي أخطار تهدده، وتعتبر السور الحامي لكل بيت، وعندما تنتهك هذه الحدود كأنما انتهكت حرمة كل شخص في الوطن». الورقة رقم ٦.

«حدود الوطن كسور الحديقة... يمنع الغرباء من التسلل إليها وقطف الورود، وتدمير كل ما هو أخضر». الورقة رقم ١٧. (انظر صفحة ٢٧).

«حدود الوطن هي: الخط الفاصل بين دولتنا الحبيبة وباقي الدول، معرفة سيطرة الدولة وتحديد الوطن وتحديد الدولة ومعرفة سلطة كل دولة». الورقة رقم ٨.

«حدود وطني بمعناها المادي هي الحدود المخططة أو المرسومة عبر الاتفاقيات... أما معناها المعنوي أو أهميتها فهي ذات أهمية كبيرة، فهي عبارة عن بيتي الكبير ولا أرضى أن يمس مترا واحدا منها أي مكروه، وسأدافع عن كل شبر فيها بدمي إذا استدعى الأمر ذلك». الورقة رقم ١٤.

«حدود وطني هي الحدود المتفق عليها في الأمم المتحدة، وأهميتها لا يمكن التعبير عنها في ورقة، لكن سأقتصر على شيء واحد، ألا وهو أن أي شبر في أرض الكويت يمثل لي جزءا من دمي وجسمي لا يمكن التفريط فيه». الورقة رقم ١٨.

«لا شك أنها تعني لي الكثير، حيث إنها تمثل حدود الحريات وحدود المكان الذي يشعر فيه الفرد بكيانه وأصالته». الورقة رقم ١٢.

«حدود وطني هي موطن النشأة وموطن الحب والولاء إليها أنتمي. وأذود عنها وأهميتها بالنسبة إليّ تعني الكثير، حيث إنني من دون وطن يعني أني من دون شخصية». الورقة رقم ٢٧.

«حدود وطني هي تلك الأجزاء التي يمتد من داخلها تلك البقعة من الأرض التي أشعر نحوها بالولاء والانتماء والحب». الورقة رقم ٢٥.

«حدود الوطن عبارة عن كيان ووجود دولة بأكملها، وهي كيان ووجود للشعب أيضا، فحدود الوطن عبارة عن كيان ملموس يحدد هوية شعب». الورقة رقم ٢٤.

«اعتقادي حول حدود وطني أنه المحيط والمنشأ والمرتفع الذي نشأنا عليه، وحبه لم يأت من فراغ أو بغير منطق، وإنما هو من صميم العقيدة (حب الوطن من الإيمان)». الورقة رقم ٢٣.

«حدود وطني هي تلك الأرض التي أستطيع أن أعبر فيها عن كل ما يجيش في قلبي، وأفتديها بروحي ولا أستطيع التفريط فيها، مهما كلف الأمر، ولا أرضى لها بالمهانة، أهميتها بالنسبة إليّ أنها الانتماء والهوية، فقدانها ضياعي»، الورقة رقم ٢٩.

«تعني لي الكثير لأنها تعتبر الواجهة للبلاد وأنها هي التي تحدد وجود الدولة... وأهميتها لي ولغيري أنها تحمي البلاد من شرور الحاقدين ومن المجرمين وتمنع دخول ما يؤثر في وطني من مجرمين... ويجب أن نذود عنها بالغالي والرخيص»، الورقة رقم ١.

نخرج من رؤية هؤلاء الطلبة لأهمية الحدود بأن جميعهم يرون أن حدود وطنهم تمنحهم الأمن والأمان، ويتفق هذا تماما مع ما كتبته حالات الدراسة الأولى من فقدان الأمن بعد اجتياح الحدود وفي أثناء الغزو، ويرى علماء النفس أن الحاجة إلى الأمن والأمان مهمة جدا في حياة الفرد، سواء في الطفولة أو الرشد، لأنها من الحاجات النفسية المهمة والأساسية في حياة الإنسان: فإذا افتقد الفرد الشعور بالأمن اضطربت حياته وتعرض للتوتر والقلق والاضطراب وعدم الاستقرار، ويكون غير قادر على العمل والإنتاج والإنجاز وهذا ما أشارت إليه الورقتان (١ و٢٠) بوضوح، وما رأيناه عندما جرى تخطي حدود دولة الكويت... وهذه الرؤية بأن الحدود تمنح الأفراد الأمن تعني أن المواطنين يدركون أن الدول الأخرى ستحترم هذه الحدود ولا تعتدي عليها أو تتخطاها[٧]، وبالتالي يعيش المواطنون داخل وطنهم في ظل شعور بالهدوء وعدم التهديد والاستقرار النفسي، لذلك كانت صاحبة الورقة رقم (٣) صائبة عندما قالت: «إن الوطن من دون حدود كالمنزل من دون أبواب». أو صاحب الورقة رقم (١٧) حينما قال: «حدود الوطن كسور الحديقة يمنع الغرباء من التسلل إليها وقطف الورود وتدمير كل ما هو أخضر»، أي من السهل السطو عليه وسرقته وربما الاستيلاء عليه وتحطيم الأخضر واليابس.

فوظيفة الحدود مهمة جدا، كما سبق القول، إذ إنها تعطي الدولة الحق في منع بعض الأشخاص الذين تجد أنهم يشكلون خطرا على أمن الدولة من الدخول.

والحقيقة أن الحق في غلق أبواب المنزل ضد الأشخاص غير المرغوب فيهم، والحق في منع غير المرغوب فيهم من تخطي حدود الوطن شديد الارتباط بالخصوصية والملكية الخاصة سواء للأفراد أو للجماعات أو للشعوب، وهذا ما ورد في الأوراق المرقمة ٣، ٢٧، ٥٧، ٦٩، من أنهم يشعرون بأن الحدود تحدد لهم وطنا خاصا بهم يشعرهم بالخصوصية، أي أن هذا الوطن (أو هذا المنزل) خاص بهم هم، وهو شعور مهم جدا لكل مواطن (ورقة رقم ٥٧)، ولذلك فالخصوصية ليست فقط إبعاد الآخرين، ولكنها أيضا عملية تحكم حدودية من خلالها يسيطر الأفراد على من يتفاعلون معهم، والخصوصية مع كل ذلك تجنبنا الصراع على المكان أو الإقليم أو أرض الوطن أو المنزل وتمنحنا الاستقرار في تفاعلاتنا. ويرتبط كل ذلك بفكرة استقلال الوطن وحريته، لأن الخصوصية والملكية والسيطرة على إقليم (وطن) محدد يعني أن الآخرين (من خارجه) ليس لهم حق التملك أو السيطرة أو الدخول إليه إلا بعد السماح لهم بذلك[٨].

ويمكن القول إن الشعور بأن الوطن «خاص بنا» نمارس عليه السيادة والسيطرة يؤدي إلى الشعور - في الوقت نفسه - بالولاء لهذا الوطن والتضحية في سبيله والدفاع عنه. كما عبرت الورقة رقم (١) عن ذلك بصدق، «وشدة الولاء للوطن تكسب الإنسان رغبة في الدفاع عنه ورد كل ظالم معتد يتعدى حدوده بأي طريقة من الطرق». وأيضا عندما ينشأ الفرد على أرض هذا الوطن، ويقضي طفولته فيه ويصبح تاريخ الوطن هو تاريخ حياة شعبه، ينشأ الولاء لدى الأفراد نحو وطنهم، وهذا ما عبرت عنه الورقة رقم (٢١)، «كذلك حدود الوطن تعني لي الذكريات الجميلة في طفولتي، وتعني لي الولاء والإخلاص للوطن ونكون مستعدين للتضحية في سبيله...».

ومن هذا التفاعل بين السيادة على الوطن وخصوصيته والولاء له، والتضحية في سبيله ينمو الشعور الوطني والوطنية، وتدعم هوية الوطن وهوية المواطن، ويؤدي ذلك إلى التوحد بين الوطن وأفراد الشعب، وهذا ما عبرت عنه الورقة رقم (٦). «تعتبر الحدود هي السور الحامي لكل بيت، وعندما تنتهك هذه الحدود كأنما انتهكت حرمة كل شخص في الوطن». وكما عبرت عن ذلك الورقة رقم (٢٠) «لا يمكن الإحساس بقيمة هذه الكلمة (حدود الوطن) إلا عند فقدانها أو إلغائها... إذ يشعر كل فرد في الوطن بالخوف والضياع وفقدان الهوية». وعندما يتوحد الفرد بوطنه يكون على استعداد في أي لحظة لأن يفقد حياته في سبيل أن يحيا وطنه حرا مستقلا. وإن أي تهديد لوطنه أو حدوده هو تهديد له شخصيا في الوقت نفسه، ومن ذلك كله نستطيع أن نفهم ما يقوم به الآن الشعب الفلسطيني والشعب العراقي، وما قامت به الشعوب في مصر والجزائر وليبيا وتونس ولبنان والكويت ضد الاحتلال.

وفي النهاية يمكن القول إن الجوانب النفسية للحدود، فضلا عن أنها متعددة، فهي مهمة وخطيرة للوطن ولأفراد الأمة معا. ذلك بفضل الرابطة التي تنشأ بين الوطن وبين أفراد الأمة منذ الطفولة، والتي تزداد وتزدهر وتدعم خلال المراحل العمرية المختلفة. إن الآثار النفسية للحدود على أفراد الوطن خطيرة وقت الحرب والاعتداء عليها، حيث يشعر الأفراد بالخطر، وتهديد حياتهم، والقلق على مستقبل وطنهم، مما يؤدي إلى أزمات نفسية وتغيرات مزاجية وجسمية تصيب الأفراد بالاضطراب والقلق والتوتر.

اما أنها مهمة فلأنها في وقت السلم والأمن والهدوء يكون إخلاص الأفراد للوطن وحدوده والاستعداد للتضحية من أجل سلامته وأمنه، والعمل والاجتهاد في سبيل رفعته وحماية حدوده من اي مصدر للتهديد. ويتضح لنا مما سبق أن هوية الأفراد جزء من هوية الوطن، بل ويمكن القول إن جانبا من شخصية الفرد مستمد من شخصية الوطن، ومن هنا ينشأ التوحد بين أفراد الأمة والوطن، ويصبح تهديد الوطن وحدوده هو في الوقت نفسه تهديد لكل فرد من أفراد الأمة، كما يصبح هدوء واستقرار وسلامة الحدود بمثل الاستقرار النفسي والأمن والأمان لهؤلاء الأفراد.

هوامش البحث

1 أحمد الرشيدي (١٩٩٣) منازعات الحدود في القانون الدولي: أسبابها وطرق تسويتها سلميا، ص١٧٩-٢٧٢ في أحمد عبدالونيس شتا (محرر) حدود مصر الدولية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.

2 أحمد عبدالونيس شتا (١٩٩٣) حدود مصر الغربية، ص٢٥٠ - ٢٦٠ في أحمد عبدالونيس شتا (محرر)، حدود مصر الدولية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.

3 أحمد عبدالونيس شتا (١٩٩٣) الحدود الدولية: ماهيتها وتطور وظائفها، ص٩٧ - ١٧٧ في أحمد عبدالونيس شتا (محرر) حدود مصر الدولية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.

4 جابر عبدالحميد جابر، سهير أنور محفوظ، سبيكة الخليفي (غير موضح التاريخ)، علم النفس البيئي، القاهرة، دار النهضة العربية.

5 جمال حمدان (١٩٨٠) شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان، القاهرة، عالم الكتب.

6 صلاح الدين الشامي (٢٠٠١)، الدولة: دراسة في الجغرافيا السياسية، الاسكندرية، منشأة المعارف.

7 عزالدين فودة (١٩٩٣)، في النظرية العامة للحدود: رؤية حضارية مع إشارة خاصة لحدود دار الإسلام، ص١ - ٩٥، في أحمد عبدالونيس شتا (محرر) حدود مصر الدولية، مركز البحوث والدراسات السياسية، جامعة القاهرة.

8 فرنسيس ماك أندرو (١٩٩٨)، علم النفس البيئي (ترجمة عبداللطيف خليفة، جمعة سيد يوسف)، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي.

9 محمد رياض (١٩٧٤)، الأصول العامة في الجغرافيا السياسية والجيوبوليتيكا مع دراسة تطبيقية على الشرق الأوسط، القاهرة، دار النهضة العربية.

10 محمد فاتح عقيل (١٩٦٧) مشكلات الحدود السياسية: دراسة موضوعية تطبيقية في الجغرافيا السياسية، الإسكندرية، منشأة المعارف.

11 مصطفى أحمد تركي (١٩٩٣) توافق طالبات الجامعة لأزمة الكويت، دراسات نفسية، المجلد الثالث، العدد الثالث، ص٢٣٧ - ٢٦٧.

12 إ. إ. مودي (غير موضح التاريخ) (ترجمة روفائيل جرجس)، الجغرافيا من وراء السياسة، القاهرة، دار الهلال.

13 Bechtel, Robert B. (1997), Environment & behavior: an introduction. London, Sage.

14 Bell, Paul A., Greene, T. Fisher, J; Baum, A. (2001), Environmental Psychology. Canada, Thomson.

15 Bonnes, Mirilia, & Secchiaroli, G. (1995), Environmental Psychology: a psycho-social introduction. London, Sage.

16 Gifford, Robert, (1997), Environmental Psychology: Principles and Practice. London, allyn and Bacon.

17 King, Serge. (2001), Territoriality. h TTP.//home. World Com. Ch./.. negenter.

18 Morris Peter, (2001), Introduction to human Geography.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يونيو 2009

الحرب الأهلية وإشكالية الداخل والخارج

نظرة أولية في التاريخ والثقافة

د. وجيه كوثراني (*)

١ - صراع العصبيات كدينامية تاريخية داخلية

جرى التعبير قديما، ولا سيما في مطالع التاريخ الإسلامي، عمّا نسميه اليوم حربا اهلية بـ «الفتنة». وهذا المصطلح العربي (الفتنة) يستبطن معاني من بينها أن الاقتتال يجري بين الأهل، اي بين أبناء وإخوة ينتمون إلى عقيدة واحدة، او بين أبناء وطن واحد، بسبب اختلافهم على مسألة تتعلق بحقهم في سلطة أو ميراث أو بموقع معين في نظام مصالح ينبغي الدفاع عنه أو المطالبة به... إلخ.

والتاريخ العربي والإسلامي (الكلاسيكي القديم) مليء بأخبار الحروب من هذا النمط بين إخوة في الدين، أو إخوة في العصبية، أو بين متقاسمي الوطن والمكان.

كان ابن خلدون، في غضون القرن الرابع عشر الميلادي (الثامن الهجري)، قد درس بذهن ثاقب أشكال المواجهات بين العصبيات المتنافسة على السلطة بأسلوب الاستيلاء، أو التغلب، بهدف إقامة دولة أو استبدالها، أو الانفصال عنها. فثمة صراع بين دولة «قديمة» ودولة «حادثة»، وثمة صراع بين عصبية عامة، تتحدر وتضعف في جيلها الرابع بعد أن تمكن منها حال الترف والإسراف والابتعاد عن حمية القتال والدفاع، وبين عصبية ممانعة، امتنعت عن الاستتباع لتلك العصبية الهرمة، فتطاولت عليها وخرجت حاملة دعوة دينية ازدادت بها قوة على قوة وبأسا على بأس. وبناء عليه، ميز ابن خلدون بين نوعين من الدول الحادثة: دولة الدعاة والخوارج، إذا خرجت عصبية هذه الدولة فحملت دعوة دينية فكانت بديلة عن القديمة، وبين دولة الأطراف إذا اكتفت هذه الأخيرة بإمارة طرف تابع للمركز.

(*) أستاذ التاريخ الحديث - الجامعة اللبنانية - بيروت - الجمهورية اللبنانية.

يُعبّر ابن خلدون عن هذه الجدلية في الصراع بين العصبيات وحدودها وأهدافها في عملية بناء الدول من خلال النص التالي: «إن الدول الحادثة المتجددة نوعان: نوع من ولاية الأطراف إذا تقلص ظل الدولة عنهم وانحسر تيارها. هؤلاء لا يقع منهم مطالبة للدولة في الأكثر لأن قُصاراهم القنوع بما في أيديهم وهو نهاية قوتهم. والنوع الثاني نوع الدعاة والخوارج على الدولة، وهؤلاء لا بد لهم من المطالبة لأن قوتهم وافية بها، فإن ذلك إنما يكون في نصاب يكون له من العصبية والاعتزاز بما هو كفاء ذلك ووافٍ به: فيقع بينهم وبين الدولة المستقرة حروب سجال تتكرر وتتصل إلى أن يقع لهم الاستيلاء والظفر...»[1].

إذن الاستيلاء أو الظفر لا يتمان، في التحليل التاريخي الخلدوني، بالعصبية وحدها، بل لا بد أيضا من الصبغة الدينية، أو الاجتماع الديني، الذي يضاعف -على حد قوله- قوة العصبية بالاستبصار والاستماتة[2].

على أن الاجتماع الديني لا يوقف لعبة الحروب الداخلية، والسبب في ذلك - كما يضيف ابن خلدون - اختلاف الآراء والأهواء، وأن وراء كل رأي وهوى، عصبية تمانع دونها فيكثر الانتقاص على الدولة والخروج عليها[3].

والحق أن هذا التحليل الخلدوني، يمكن أن يُفسّر العديد من مظاهر ما سمّاه الفقهاء - وبصورة خاصة الماوردي - «سلطنات التغلب» أو «إمارات الاستيلاء». فهذه الأخيرة هي دول أسرية فرضت نفسها كأمر واقع بفعل شوكة العصبية فعلا، وبفعل خوضها حرب خروج أو حرب ممانعة ضد أهل الدولة القديمة لتحل محل مركزها، ملغية لها، أو متقاسمة نطاقها.

في مقالة سابقة[4]، استخدمت المصطلح الخلدوني لفهم طبيعة الدولة العثمانية وفي قيامها ونشوئها وتوسعها وحروبها الأهلية. فهذه الأخيرة كانت مشروعا لعبت فيه العصبية التركية المتمحورة حول عائلة آل عثمان دورا - مركزيا - في النشوء والتطور والنمو على امتداد ستة قرون. كانت هذه العصبية قد ورثت دور المرابطة والمجاهدة الذي كان يقوم به سلاجقة الروم في آسيا الصغرى، على ثغور الروم، ودخلت في صراعات أهلية مع إمارات التركمان في الأناضول. فلما استتبعت عصبية آل عثمان شتى العصبيات التركمانية، ما لبثت أن دخلت في صراع مزدوج مع عصبيتين كبريين في عالم الإسلام: الصفوية الناشئة، وهي ذات أصل تركي في إيران، ومن طبيعة اجتماعية وثقافية دينية مشابهة للعثمانية (طبيعة طرق الصوفية)، والمملوكية، ذات الارتكاز على ولاءات العصبيات العائلية العربية في المشرق العربي (مصر وبلاد الشام بصورة خاصة).. وكان أن اعتمدت السلطنة العثمانية في حكمها مساحة واسعة من جغرافيا بلاد الإسلام

المتعددة الانتماءات الدينية والمذهبية والإثنية على توازن دقيق ومتعدد الأشكال من العصبيات لنسج علاقات الولاء أو الاستتباع مع السلطات الأهلية والمحلية في تلك البلاد الشاسعة. ومن المعروف أن هذه الأخيرة (السلطات الأهلية) ما كانت إلا عصبيات عائلية أو قبلية أو مذهبية أو إثنية تتمثل بمشايخ قرى أو أمراء مناطق أو زعماء عشائر أو مشايخ طرق وحرف وأصناف، أو بطريركيات دينية (غير إسلامية). اعترف بها فقهاء وفقا لمفهوم أهل الذمة، وأعطيت صلاحيات على قاعدة ما سمي في المصطلح العثماني بنظام «الملل»... إلخ. وكل هذه العصبيات المحلية (الداخلية) كانت تنتظم في آلية من ممارسة سلطات وصلاحيات اعترف بها من قبل المركز العثماني، وثبتت في «فرمانات» مقابل طاعة وولاء وخدمة، على أن هذا الاعتراف أو التثبت ما كان ليمر في الغالب من غير أن تخوض العصبيات المحلية صراعات فيما بينها، إما لإظهار الشوكة والغلبة على الساحة المحلية وإما لتقديم نموذج من الإمارة المحلية يحظى برضى السلطان المركزي ويلفت نظره فيقتنع بتولية الأقوى وتثبيته، أي المتمكن من استتباع العصبيات الصغيرة المحلية وضبطها في حظيرة السلطان ورعيته، ومن القيام بجباية الضرائب اللازمة وضبط الأمن وحماية طرق المواصلات، في إمارة أو مقاطعة أو ولاية... إلخ.

قد تساعد هذه الفرضيات ذات المرجعية الخلدونية، على فهم الكثير من الصراعات المحلية والأهلية في التواريخ العربية المختلفة حتى القرن التاسع عشر، من زاوية مقاربتها من الداخل، أي من زاوية اعتبار الدينامية التاريخية للأحداث دينامية داخلية بشكل رئيسي، أي أن الصراع الداخلي على السلطة في شتى مراتبها، كان صراعا محكوما بصراع العصبيات في المجتمعات العربية والإسلامية. وإذا استثنينا في التاريخ العربي المديد حالتين نسبيتين: حالة الحكم الأيوبي (ورثة صلاح الدين)، وحالة أمراء الطوائف في الأندلس، حيث انكشف الاجتماع السياسي الإسلامي على الخارج، أي على مداخلات ممالك الصليبيين في الشرق، ومداخلات الحكم الكاثوليكي الأسباني في الأندلس، لاستنتجنا أن قانون العصبية - كما صاغه ابن خلدون بعد استقرائه تاريخ الصراعات العربية - يفسر إلى حد كبير الحروب التي نشبت داخل الاجتماع السياسي العربي الإسلامي، ويساعد على فهم أسبابها ومسارها، كظاهرة تاريخية داخلية.

السؤال: هل استمرت هذه الحال في عصر الكولونيالية الأوروبية، عصر الاستعمار والاحتلالات المباشرة، ثم في عصر الإمبريالية الرأسمالية التي حققت بدورها نوعا من عولمة العالم عن طريق رسملته وتحويله إلى مناطق نفوذ وأسواق ومجال استثمار لكل شيء؟... هل بقي الداخل «داخلا» والخارج «خارجا»؟ وهل بقي صراع العصبيات يحمل دينامية الداخل وحدها؟

٢- البعد الثقافي في الصراع الأهلي

نستدرك هنا فنطرح بعدا آخر من أبعاد فهمنا لخلفية الحروب الأهلية العربية، وهو البعد المتعلق بالمنظور الثقافي الذي يُنظر منه إلى طبيعة العلاقات بين الحاكم والمحكوم، أو بين السلطان والرعية، أو بين الدولة والمجتمع (بالمصطلح الحديث). وما نعنيه بالمنظور الثقافي هنا هو جملة ما نتج من خصوصيات في أنماط التفكير ومناهجه ورموزه وصوره المعبّر عنها، بوعي أو بغير وعي، سواء على صعيد فقه السياسة وثقافتها، أو على صعيد السلوك الاجتماعي السياسي وقيمه وأخلاقياته لدى النخب (كتّابا وفقهاء) ولدى الجماعات الأهلية ذات الانتماءات القبلية والعائلية، أو ذات الانتماءات الفرقية والمذهبية، أو ذات الانتماءات إلى طرق صوفية أو تنظيمات حرفية (الأصناف).

مرّة أخرى يحسن الاستفادة من ابن خلدون في وصفه لطبيعة العلاقة بين السلطان والرعية، من منظور ما يسميه ابن خلدون «طبائع»، وهو المنظور المرادف لما يسميه الإثنولوجيون اليوم (culture)، أو خصائص ثقافية لجماعة أو قوم.

يقول: «اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، إنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية، وهي نسبة بين منتسبين، فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية والرعية من لها سلطان، والصفة التي له، من حيث إضافته إليهم، هي التي تسمى الملكة، وهي كونه يملكهم. فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه، فإنها إن كانت جميلة صالحة، كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضررا - عليهم (...). ويعود حسن الملكة إلى الرفق، فإن الملك إذا كان قاهرا - باطشا - بالعقوبات منقبا عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات؛ ففسدت الحماية بفساد النيات، وربما اجمعوا على قتله...»[5].

بل إن ابن خلدون يذهب إلى ملاحظة مفارقة لافتة وعجيبة في تقييمه لذكاء الحاكم في تعامله مع الرعية. فالرفق يكاد يرتبط بقلة الذكاء والاستبداد يرتبط بفرط الذكاء!

يقول: «واعلم أنه قلما تكون ملكة الرفق في من يكون يقظا شديد الذكاء من الناس، وأكثر ما يوجد الرفق في الغُفّل والمتغفل، وأقل ما يكون في اليقظ لأنه يكلف الرعية فوق طاقتهم لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم واطلاعه على عواقب الأمور في بادئها بألمعية فيهلكون. لذلك قال صلى الله عليه وسلم: «سيروا على سير أضعفكم». ومن هذا الباب

اشترط الشارع في الحاكم قلة الإفراط في الذكاء، وتأخذه من قصة زياد ابن أبي سفيان لما عزله عمر عن العراق، فسبب عزله ليس «الخيانة»، أو «العجز»، وإنما لفضل عقله عن الناس، كما يروي ابن خلدون(٦).

إذن، مزاج الحاكم هو المعيار في الثقافة السياسية العربية السائدة، وكما يصفها ابن خلدون، ويسترجع أمثلة لها من التاريخ العربي لتأكيدها. بل إن أقوالا وأحاديث ومأثورات ذهبت أمثلة على ألسنة الناس يُعاد تداولها لتبرير حال ثابتة في العلاقة بين السلطان ورعيته، أو لتفسير حال طارئة ومستجدة في الانقلاب على السلطان والخروج عليه. وسواء وجدت تلك الأحاديث والأقوال أصلا، شرعيا، محققا، أو كانت منتحلة وموضوعة، فإنها في جميع الأحوال تعبر عن وجهين في الثقافة العربية المعيشة، متناقضين، ولكن يكمّل أحدهما الآخر: وجه الانقياد والتماهي من جهة، ووجه الرفض بسبب ادعاء حق مطلق من جهة أخرى.

الوجه الأول يُعبّر عنه حديث: «كما تكونوا يولىّ عليكم». فإذا صح أن هذا القول حديث نبوي، فإنه يستشرف إلى حد كبير الحال التي آلت إليها العلاقة بين السلطان والرعية. إنها لعبة مرايا تعكس الاستعدادات والأمزجة والطبائع بين السلطان والرعية من خلال صور الخوف المشترك الذي يُموه بالطاعة والتماثل والتماهي. لكن هذا الخوف يبطن من جهة أخرى موقفا - مستترا - آخر، مؤداه الرفض المؤسس على اعتقاد آخر هو الاعتقاد بأحادية القول الحق، وإطلاقية اليقين، تأسيسا على حديث «الفرقة الوحيدة الناجية» من بين عشرات الفرق. لعل هذا الوجه هو الوجه الآخر للتماثل المزعوم بين السلطان والرعية، وجه الرفض المؤدي إلى الخروج، أو وجه الاستتار لدى الخائف حتى تسنح فرصة الانقضاض.

بين الطاعة والخروج تبدو الثقافة العربية، بما هي طبائع وذهنيات وعقليات، واحدة منذ تأسيس وشرعنة إمارة الاستيلاء والتغلب في التاريخ العربي الوسيط، إلى شرعنة واستحسان الانقلاب العسكري في تاريخنا المعاصر. وبين هذه وتلك يتأكد أكثر فأكثر عمق المشكلة الكامنة في ثنائية ثقافية أحد طرفيها هو الحق واليقين والخير، والطرف الآخر هو الباطل والخطأ والشر. كما يتأكد أكثر فأكثر التشابه الكبير بين ذهنية الفرقة الدينية الناجية، وذهنية الحزب العربي الحديث، سواء كان هذا الحزب قوميا أو يساريا أو إسلاميا.

أليست هذه الثقافة هي ثقافة الحرب الأهلية بامتياز؟ الجواب أن كل نظرة أحادية ترى العالم ثنائيا، وبصورة خير أو شر، أو بصورة حق أو باطل، هي نظرة مؤسسة للحرب وللحرب الأهلية أولا.

هذا، على أن هذه النظرة الأحادية في الثقافة ليست ثابتا إنثولوجيا أبديا، إنها في رأيي نتاج تاريخ. ولما كان التاريخ تأسيسا، وبناء وتحولا، وتغيرا؛ فإنه يصبح بالتالي حقلا قابلا للفهم والتفسير والتغيير. فلماذا أُسست هذه النظرة الأحادية وأنبتت؟ ولماذا استحال التحول وصعب التغيير؟

نقترح جوابا عن السؤال الأول الفرضية القائلة إنه عندما يستقوي أهل الدولة بالدين يستقوي الخارجون عليها بسلاحها. فرضية كنت قد وسعت فيها القول في مقدمة كتابي «الفقيه والسلطان»[7]. وقد ناقشت القول الشائع لدى مستشرقين ولدى كتاب إسلاميين (أمثال محمد عمارة) لناحية اعتقادهم بأن الإسلام بطبيعته يوحد بين الدولة والدين، وأن المسيحية بطبيعتها تفرق بينهما، على قاعدة الفصل بين الكنيسة وقيصر. لقد بينت أن هذا القول الشائع غير دقيق. بل إنه غير صحيح لا بالنسبة إلى المسيحية ولا بالنسبة إلى الإسلام. ففي التجربتين جرى استقواء الدولة بالدين، وفي الحالتين يُمكن الفصل ويُمكن التوحيد أو الدمج. على أن الفصل أو التوحيد حالتان تاريخيتان قابلتان للفهم التاريخي النسبي.

تجدر الإشارة - أيضا - إلى أن هذا «الدمج» أو «التوحيد» الذي يُخيَّل لبعض دارسي الإسلام السياسي أنه «أصلي» أو «طبيعي»، لا يعدو في حقيقة أمره أن يكون تعبيرا «أيديولوجيا» عن «دعوة» أو «ادعاء». إنه تعبير عن دعوة عندما يكون مشروع الدولة هو مشروع مطالبة باسم «حق» مُطالب به. وكما هي حال جلّ الفرق والأحزاب الإسلامية التي طالبت في مراحل عديدة من التاريخ الإسلامي بحقها في خلافة أو سلطان أو مُلك باسم الدين. فيما هو تعبيرٌ عن «ادعاء» عندما يكون أهل الدولة في نصاب السلطان أو المُلك، فيذهبون مذهب تمكين «الحق» السلطوي السياسي على أنه «حق إلهي».

وهكذا بين الدعوة، وهي في طور المعارضة أو المطالبة أو «الخروج»، وبين «الادعاء»، وهو في طور «أجيال» الدولة (الجيل هنا بالمعنى الخلدوني)، ينكشف مسار تاريخي مركّب ومعقّد، يحتاج من الباحثين إلى مزيد من الدراسة.

واللافت أن «وظيفة» «الآداب السلطانية»، وهي مجموعة ما كتبه الوعّاظ والكتّاب المسلمون في السياسات السلطانية (ومنهم العديد من الفقهاء)، كانت في معظم مراحل تاريخ السلطنات الإسلامية تبريرا للإمارة والسلطان باسم «حراسة الدين» من جهة، وباسم «قوة» قاهرة ومستعلية متماهية مع الصفات الإلهية من جهة أخرى.

والملاحظ أنه منذ الماوردي، الذي عاصر الشطر الأخير من العصر البويهي وبدايات العصر السلجوقي، إلى أبي الهدى الصيادي، في عهد السلطان عبدالحميد الثاني العثماني، تتشابه أوصاف السلطان.

هذا التشابه أو التوحّد في الخطاب الدعوي أو التبريري ينبني على دوران في حلقة مفرغة، تتوزعها دورات التاريخ العربية المتجانسة في تعاقب الدول. وهذا أمر كان قد لاحظه ابن خلدون منذ زمن بعيد في حركة تعاقب الدول. واستمرت الدورات من بعده تتكرر بالآليات والقوانين نفسها.

يحذّر «الفقيه - الكاتب» من الخروج على السلطان خوفَ الفتنة «سلطان ظلوم خير من فتنة تدوم»، بعد أن ألِف جوارا - لسلطان أو حاشية حاكم - لكن ما إن يصبح «الخارج المغامر سلطانا»، وقد كسر هذه النصيحة أو تجاوزها، حتى يصبح بدوره مستظلا بدلالاتها وإيحاءاتها، ومحتميا بمعانيها المعلنة والمضمرة، ويستمر الخطاب إياه بين دعوة وادّعاء، وبين ادّعاء ودعوة... وهكذا.

وإذا كان الادعاء، أو الدعوة، ذا منطلق ديني دائما؛ لـ «تأصيل الحق» أو لتبرير النهوض أو لتمكين السلطان، فإن الاستقواء بالدين وخطابه يُضحي سيفا ذا حدين. بل إنه استدعاء دائم لاستخدام هذا السلاح في وجه من استخدمه نفسه.

يرى بعض من مؤرخي الأفكار المعاصرين أن هذا الاستخدام هو استدخال الآداب السلطانية وبعض أدبيات الفقه السياسي عهد أردشير الذي نظّر للدولة الفارسية قبل الإسلام.

والغريب أن يلجأ فقيه كالماوردي إلى استجماع آيات وأحاديث في صفات الله والملك، فيماثل بينها في كتاب نصيحة الملوك إذ يقول: «إن الله جلّ وعز أكرمهم بالصفة التي وصف بها نفسه، فسمّاهم ملوكا، وسمّى نفسه ملكا...». ويستحضر في هذا السياق الحديث النبوي القائل: «السلطان ظل الله في الأرض». وهذا الحديث روي بصيغ مختلفة ولكن تتشابه في العديد من كتب الحديث، أورده الميداني وابن عباس والطرطوشي وآخرون. وصيغة الطرطوشي جاءت كما يلي: «السلطان ظل الله في أرضه يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الأمر وعلى الرعية الصبر»[8].

إنّ استدعاء طاعة الرعية لحكم السلطان، باسم قوة الإيمان، وإيحاءات الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وتجارب التاريخ ما قبل الإسلامي، هي سمة غالبة في الآداب السلطانية (كُتُب النصائح والمواعظ: مرايا الأمراء والملوك...) وإنّ اختلفت طبيعة هذه الآداب عن الأدبيات الفقهية التي ظلّت تقيم لـ «السياسات الشرعية» حيزا متخيَّلا ومفترضا خارج نطاق الضرورة والأمر الواقع، أي خارج حيز التاريخ الفعلي.

بل إن ثمة ازدواجية نقرأها في نصوص من اجتمعت فيه صفات الفقيه والكاتب والواعظ معا، كالطرطوشي في تمييزه بين السياسة الاصطلاحية من جهة، والسياسة الشرعية من جهة أخرى، وابن خلدون في تمييزه بين الوازع السلطاني - أو العصباني - من جهة، والوازع الديني من جهة أخرى. ثنائيات تتجاور في الفكر السياسي الإسلامي: مقولة تسكن في حيز الذاكرة والمخيلة، ومقولة أخرى تتحرّك في التاريخ والواقع. الأمر الذي حدا بـ عبد الله العروي إلى أن يقول بـ «طوبى الفقيه» فهذا الأخير (الفقيه) يتخيّل نظاما إسلاميا «شرعيا»، ويُكرس في الواقع نظاما سلطانيا.

وإذا كانت حكمة التكريس مردها الخوف من مخاطر «الفتنة»، فإن الوظيفة الدينية، التي هي أداة تكريس، تظل موضوعا - للادّعاء والدعوة من قبل أناس ينصّبون أنفسهم «أمراء» ويطرحون أنفسهم «مشاريع سلاطين»، وتظل الفتنة، أي «الحروب الأهلية» بمصطلح اليوم، و«الخروج» بمصطلح الأمس «احتمالا» قائما.

إذا صحّت الفرضية القائلة إن الآداب السلطانية (الإسلامية) استدخلت عهد أردشير في منطقها السلطوي، وهذا أمر تثبته دراسة النصوص و«تناصّها» فعلا، فإن تداخل التواريخ وتأثيراتها المتبادلة في الدوائر الحضارية الكبرى في «العصور الوسطى»: الدائرة الحضارية البيزنطية، والدائرة الحضارية الهندية -الفارسية، والدائرة الحضارية العربية - الإسلامية، تجعل هذه التأثيرات المتبادلة في نظام الحكم في التاريخ الإسلامي، معطى تاريخيا وثقافيا لسمات مشتركة في العلاقة الوظائفية بين الدين والسياسة. ويصبح التمييز بين التجربة الإسلامية لناحية القول بالتوحيد بين الدين والدنيا، وبين التجربة المسيحية لناحية القول بالفصل بين الكنيسة وقيصر، أمرا يستدعي إعادة النظر فيه من زاوية تاريخية ومنهجية؛ فمقولة «الحق الإلهي» تصبح مشتركة على مستوى الوظيفة لدى القروسطية الأوروبية المسيحية ولدى القروسطية الإسلامية، على حد سواء، وإن تباينت المصطلحات بين الطرفين.

يقول أردشير: «واعلموا أن الملك والدين أخوان توأمان لا قوام لأحدهما إلاّ بصاحبه. لأن الدين أسّ الملك وعماده، ثم صار الملك بعد حارس الدين. فلا بد للملك من أسّه، ولا بد للدين من حارسه، لأن ما لا حارس له ضائع، وما لا أسّ له مهدوم. وإن رأس ما أخاف عليكم مبادرة السفلة إياكم إلى دراسة الدين وتلاوته والتفقّه فيه فتحملكم الثقة بقوة السلطان على التهاون به. فتحدث رياسات مستترات في من قد وترتم وجفوتم وأخفتم وصغّرتم من سفلة الناس والرعية وحشو العامة. واعلموا أنه لن يجتمع رئيس في الدين مسرّ ورئيس في الملك معلن في مملكة واحدة قط إلا انتزع الرئيس في الدين ما في يد الرئيس في الملك. لأن الدين أسّ والملك عماد. وصاحب الأسّ أولى بجميع البنيان من صاحب العماد».

إن هذا الإلحاح في الجمع بين الرئاسة الدينية والرئاسة الملكية، كي يقوم ويستمر بنيان الدولة، ستكرره خطابات الآداب السلطانية التي عبّرت عن الثقافة السياسية العربية الإسلامية في جميع العهود، في عهود الدولة السلطانية كما في عهود الدولة الحادثة المعاصرة. وهو إلحاح براجماتي وظيفي، وموحِّد قسري لثنائية السلطة لكي لا يفلت الطرف الديني فيها فتحدث «رياسات مستترات» من قبل «المتضررين أو المهمّشين» في البلاد، على حدّ ما حذّر منه أردشير منذ زمن بعيد.

لكن نسأل: هل جنّب هذا الدمجُ المملكة «الرياساتِ المستترات» على حد تعبير أردشير؟ وهل منع التوحيد العصبيات المُمانعة في المجتمعات العربية من تنظيم نفسها وتعبئة قواها من

أجل الانقضاض على المُلك القائم باسم «حق ديني» أو «دعوة دينية»، كما لاحظ ذلك ابن خلدون فوصف هذا الأمر «باستقواء العصبية بالدين»؟

من يقرأ التاريخ بذهنية فهم الظاهرة وتفسير تداعياتها ونتائجها التجزيئية، يدرك أن هذا التوحيد الوظيفي هو أساس الخروج باسم الدين، وأن هذا التوظيف - أيضا - لم ينجح في تأمين سلامة السلطان، إلا ليطلق معارضة من طبيعة السلطان نفسه وبأسلوب الاستيلاء والتغلّب.

هل ينطبق هذا التحليل للثقافة السياسية العربية الموروثة على ثقافة الحروب الأهلية العربية الحديثة والمعاصرة؟ وأين هو حيز الداخل وحيز الخارج في هذه الحروب؟

٣ - دور الخارج بين الاستقواء به والاستقواء بنا النظر إلى الشرق - مسألة فمسألة

حتى القرن التاسع عشر، ظل الاجتماع العربي- الإسلامي يعيد إنتاج صراعاته الداخلية، أي حروبه الأهلية على قاعدة خصوصياته وسمات قواه وتطلعاتها وثقافتها السياسية، أسر وعصبيات عائلية وقبلية وإمارات قديمة وجديدة تتشكل في نطاق ولايات أو سناجق، ثم تنحو لتأسيس استقلالات عن المركز أو تخوض حروبا كبرى باسم دعوة دينية: فيتوخى طرف قوي في إقليم معين تأسيس بديل إقليمي بصبغة دينية، كما كانت حال الحروب الصفوية - العثمانية وتداعياتها في المجتمعات الإسلامية، حيث استخدم سلاح التكفير بين المعسكرين استخداما حادا، وساهم في ذلك فقهاء الشام وفقهاء السلطان على حد سواء.

لكن، في حين كان العالم الإسلامي مشغولا بصراعاته وعصبياته وحروبه الصغيرة والكبيرة، كان العالم الغربي يتغير في جغرافيته السياسية وطرق مواصلاته وأنماط تفكير نخبه وسلوك تجاره وحرفييه. وبعد قرن ونصف من اكتشاف رأس الرجاء الصالح وغزو القارة الجديدة، لم يعد للمتوسط وطرقه ذاك الوزن الاستراتيجي القديم، وإن تقاتلت من أجل السيطرة عليه القوى العثمانية والإسبانية والصفوية. لقد أصبح الأطلسي منذ القرن السابع عشر، قلب العالم الجديد، منه انطلقت الفتوحات ومشاريع السيطرة على العالم.

ومع حركة الاكتشاف والنهضة بدأت الثقافة تنحو على يد علماء الغرب وفلاسفته منحى العقلانية والعالمية والبراجماتية، وأخذت العلوم منحى ومنهجا تجريبيا. انتقلت معهما الفلسفة من حيز الميتافيزيقا إلى حيز فلسفة المعرفة والمجتمع والسياسة، وانتقل اللاهوت من حيز التحريم وصكوك الغفران، إلى حيز الإصلاح الديني لأنسنة سلوك الإنسان المتدين، وانتقلت المعرفة الإنسانية من مناهج المنطق الشكلاني والقياس على الماضي، إلى مناهج استقراء الواقع والمعطيات الراهنة؛ فكانت القفزات العلمية في العلوم الطبيعية والاجتماعية في غضون

القرن التاسع عشر تؤسس لمعارف كبرى ولصناعات واختراعات وتكنولوجيا رائعة. اقتحم الغرب من خلال كل ذلك العالم بأسره، فاتحا الأسواق ومستعمرا - الأرض، ومستثمرا ثرواتها ومستتبعا الجماعات البشرية فيها، دارسا تاريخها وتقاليدها وعاداتها وخصائص عيشها، مخضعا مجتمعاتها للبحث والتنقيب والتفكيك، فاهما طبائع أنظمتها السياسية وعقليات إدارتها ومشايخها ومسالك قبائلها وعشائرها وعائلاتها، بل محللا ثقافاتها الكامنة والمعيشة في الدين واجتماعياته، وفي طقوسه ونزاعاته وفرقه وطوائفه. وبفضل مناهج علوم الإنسان والمجتمع والسياسة التي أينعت في الدراسات التاريخية وفي الأنثروبولوجيا والإثنولوجيا وعلوم الاقتصاد والسياسة وإدارة الأزمات أخيرا، استخدمت مراكز القرار في الاستراتيجيات الغربية على اختلاف مواقع أوطانها ومصالحها، المعرفة من أجل تمكين سلطاتها في مناطق نفوذها ومستعمراتها ومجال أسواقها واستثماراتها.

واللافت أن هذه الجهود المعرفية تجاه الآخر، كانت تسير باطراد وبتفاعل مع خطوات الاكتساح والحملات العسكرية من جهة، ومع خطوات التبشير والتعليم والخدمات الإنسانية (الطبابة بصورة خاصة) من جهة أخرى.

خلاصة القول إن ثمة مشروعا إمبرياليا عالميا تكاملت حلقاته ووسائطه ومجالات فعله في الاقتصاد والثقافة والسياسة، وصيغت مفرداته ومصطلحاته في تعامله مع مناطق وأقطار العالم الإسلامي والعوالم (غير الصناعية) بذهنية التعامل مع مسألة أو مشكلة، محلية تحتاج إلى حل. وتدرّجت مستويات طرح المسألة (Probléme) في مطابخ السياسات الدولية وعقول خبرائها ومستشاريها من مسألة «كبرى» إلى مسألة أصغر فأصغر. هكذا بدأت دراسة «المسألة الشرقية» كمسألة كبرى من خلال ثنائية غرب/ شرق، ثم فككت المسألة الكبرى إلى مسألة إسلامية، إلى تركية، إلى عربية وإلى إيرانية، فمصرية وسورية ولبنانية وحجازية ونجدية، ومغربية...إلخ.

وكان التدرج في تفكيك عناصر «المسألة» يخضع لاعتبارين في المنهج، متداخلين ويراوحان بين مفاهيم الإثنولوجيا التي بدأت في القرن التاسع عشر، علما ذا وظيفة معرفية استعمارية (دراسة خصائص الأقوام البدائية أو غير الأوروبية). وبين اعتبارات سياسات المصالح الغربية المدروسة في وزارات الخارجية ووزارات المستعمرات ووزارات الحرب. فأخذت المسائل ذات التسميات الإقليمية، التي أشرنا إليها، تشتمل هي الأخرى على مفردات تحت عناوين مسألة قومية أو قبلية أو عشائرية أو مذهبية دينية. هكذا احتشدت في قاموس الدراسات الغربية ولا سيما تلك التي تذهب إلى مطابخ السياسات الدولية ومراكز اتخاذ قرارها، مفردات السنة والشيعة والروم والموارنة والأكراد والتركمان والشركس، كذلك مفردات قبائل كشمر وعنزة، وحتى أسماء عائلات من الأعيان والنقباء والأشراف والوجهاء وأصحاب النفوذ أو الزعامة.

تستيقظ إذن مرجعية ابن خلدون تحت عنوان «العصبيات»، التي لم تهدأ في التاريخ العربي -الإسلامي، والتي لما تزل تحرك دينامية الصراع على السلطات الأهلية في المجتمعات العربية والإسلامية. لكن هذه المرّة تُسلط عليها مناهج علوم الإنسان والمجتمع الجديدة في الغرب.

خلاصة القول هنا، ولكي لا نذهب بعيدا في التفاصيل، خشية الخروج عن الموضوع المطروح، أن الصراع على السلطات الأهلية في المجتمعات العربية والإسلامية والمستمر حتى حينه بين أطراف الداخل، بدأ يدخل في صميم الاستراتيجيات الغربية من أجل تمكين السيطرة أو من أجل التمهيد للمداخل المناسبة للسيطرة.

هذا، ويمكن أن نرى في تلك الصراعات الداخلية حروبا أهلية بالفعل. يلعب التدخل الخارجي فيها دورا - ما في «التأجيج» أو «التهدئة» أو الاستثمار، ولكن ليس من قبيل فعل «المؤامرة» الذي رسخت فكرته في قطاع واسع من الذهنية السياسية العربية، التي ترى في تردي أوضاعها وهزائمها وإرباكاتها وإحباطاتها مؤامرة خارجية»، بل من قبيل توظيف المعرفة من أجل مزيد من معرفة الواقع، (واقع الحال) ومن أجل إنجاح سياسات المصالح. والواقع، الذي أقصده هو واقع التمفصل بين الداخل والخارج. فمنذ بدأ التوسع الكولونيالي للرأسماليات الغربية في العالم، ثم بدأت الهيمنة الإمبريالية المتشعبة المداخل والقطاعات والحقول في مجتمعات «الأطراف»، وباشرت تأثيرات العولمة الاقتصادية العلمية والثقافية (قبل العولمة الجديدة) فعلها في الثقافة والعقول والتقنيات، فإن الواقع المستجد أضحى نتاج فصل بين معطيات الداخل واقتحامات الخارج وتغلغله وسريانه في الداخل. لم يعد الداخل داخلا، كما وصفه ابن خلدون في مقدمته، ولم يعد الخارج خارجا، كما تتوهمه الأصوليات القومية والدينية اليوم فتتحدّث عن الغزو الثقافي، بعقلية النعامة التي تطمر رأسها بالتراب، أو تتحدّث عن «احتلال» أو «تحرير»، وكأن الداخل لم يمهد للاحتلال، أو كأن التحرير هو تحرير من حكم الأجنبي فحسب، وليس من طغاة الداخل ومستبديه المحليين أيضا (تتأمل الحالة العراقية اليوم بمنهج الجدلية التاريخية لا بمنظور الثنائية الجامدة، لنكتشف كم أن المسألة معقدة ومركبة في عناصرها المكونة للحدث).

لقد أضحى التداخل أمرا واقعا في حقل الثقافات والرؤى والتحاليل والمفاهيم وتنافس المصالح وأشكال التغلب بين قوى الداخل وقوى الخارج، معطى تاريخيا يصعب الفصل في تكوينه بين عناصر داخلية وعناصر خارجية.

صحيح أن مصطلحات ابن خلدون ما زالت صالحة لتوصيف أطراف الصراعات الأهلية في حروبها من أجل التغلب، لكن عوامل تشكل هذه العصبية أو تلك وآلية فعلها ومسارها، انتصارا أو انهزاما-، لم تعد بسيطة، ولم يعد من الممكن النظر إليها من زاوية قوتها أو بأسها أو شوكتها من خلال بنيتها الداخلية، بل لا بد من الإضافة إلى ذلك منحى وظيفتها ودورها

ومجال أو حجم استثمارها الدولي في الصراع. والصراع لم يعد صراعا من أجل غلبة إمارة معزولة، أو قبيلة نافذة، أو حزب وطني أو إسلامي مستقل، بل أضحى للصراع أيضا أبعاده الإقليمية والدولية والعالمية القائمة في شبكة المصالح والمواصلات والأسواق والسلع الاستراتيجية واقتصاد المعرفة العالمي والسياسات الدولية والقوانين العالمية، كما أضحى لأي صراع داخلي وقعه في تيارات الرأي العام العالمي وحراك المجتمعات المدنية، وبرامج منظمات الأمم المتحدة والمنظمات الديموقراطية والإنسانية عموما.

لا يتسع مجال البحث لدراسة نماذج متأخرة من صراعات الداخل في عصر العولمة. ولكن تجدر الإشارة إلى أن بعض الباحثين الأميركيين (مثال هانتجتون) ذهب في وصف تلك الصراعات إلى اعتبارها صراع حضارات أو ثقافات. والواقع أنها انفجارات اجتماعية - سياسية، حدثت داخل وحدات وطنية أو إقليمية ذات تعدد ديني أو إثني في زمن لم تستطع فيه الأنظمة السياسية وبرامج الإنماء في هذه الوحدات أن تنشئ مجتمع مواطنين متساوين في حقوقهم وواجباتهم تجاه الدولة. فكانت حروبا أهلية تتوسل من جهة الانتماءات الثقافية والدينية، ولكنها كانت أيضا - ومن جهة أخرى - حقلا «لإدارة الأزمات» في منظور الاستراتيجية الأميركية، وفي ثقافة خبرائها ومستشاريها، أي حقلا للتدخل الخارجي في صراع المصالح الكبرى في العالم، ولكن تحت عناوين أيديولوجية كبرى.

نكتفي في هذه الورقة بالتذكير بحروب أهلية حدثت في مرحلتين تأسيسيتين: مرحلة الكولونيالية ومرحلة الإمبريالية، أي في منتصف القرن التاسع عشر، وفي عشرينيات القرن العشرين.

نختار الحالة الأولى من الحرب الأهلية التي حدثت في جبل لبنان في الفترة بين ١٨٤١ و١٨٦٠.

ونختار الثانية من واقع الصراع الذي نشب في المشرق العربي، ولا سيما في الجزيرة العربية، من جراء انهيار الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة، ثم احتدام الصراع حول السلطة البديلة بين سلطان نجد (الأمير عبد العزيز بن سعود) وشريف مكة (الشريف حسين).

في طريقة التعامل مع مسألتين مثاليين

التوظيف - التهدئة - الحياد والانتظار

أ- الحرب الأهلية اللبنانية (١٨٤١ - ١٨٦٠)[٩]

يشكل الحدث اللبناني الذي درسه العديد من المؤرخين اللبنانيين على أنه صراع طائفي قام بين دروز و موارنة جبل لبنان، وكاد يمتد إلى فتنة طائفية مسيحية - إسلامية على امتداد بلاد الشام نموذجا، تاريخيا، واضحا، وصالحا، لتبيان التقاطع بين عوامل الداخل والسياسات الدولية الخارجية، وحجم هذه الأخيرة في الحدث.

فهذه الأخيرة لم تخلق الحدث، وإنما ساهمت في تحديد مساره وتعيين احتمالات نتائجه.

والحقيقة أن الوثائق الأجنبية المستقاة من مراكز المحفوظات الأجنبية الرسمية تكشف، بوتيرة

واضحة وكبيرة، أخبار العلاقات القائمة بين أطراف الصراع الداخلي من جهة، وبين القنصليات الأجنبية الفرنسية والبريطانية والروسية والنمساوية، ومرجعيات هذه الأخيرة في وزارات الخارجية من جهة أخرى. بل يمكن للدارس - أيضا - أن يستخلص مدى التشجيع أو العون المقدم للأطراف الداخلية من هذه الدولة الأجنبية أو تلك، تبعا لمنطق الاستراتيجيات الأوروبية الدولية الكبرى في صراعاتها ومنافساتها في حقل ما سمي آنذاك «المسألة الشرقية»، وتعني هذه الأخيرة عمليا مسألة اقتسام تركة الدول العثمانية. على أن ذلك التشجيع أو العون الذي نقرأه واضحا - وبيّنا - في الوثائق الأجنبية لا يعني تآمرا أو «مؤامرة» بالمعنى الذي تشير إليه دلالات المفردة في وعي الجمهور العربي اليوم، أو في تصورات بعض نخبه القومية والإسلامية.

فالمؤامرة تعني في ذاك الوعي والتصور أن الحدث تحاك خيوطه في الخفاء ويجري مشهده في العلن بشكل درامي وحتمي، كأنه من فعل الآخرين وإخراجهم وبمقدرة أو قدر لا يرد.

أما واقع الحال فيشير إلى عوامل أخرى أكثر التصاقا بالحدث، كحامل لمضمون اجتماعي وسياسي واقتصادي وثقافي، وكنتاج لسياق تاريخي عالمي تقاطعت في مساره أبعاد المسألة الشرقية كمسألة خلاصتها سؤال: ماذا يريد الغرب الصناعي الرأسمالي من الشرق، أرضا ومجتمعات وثروات؟ أي أن المسألة الشرقية في حقيقتها مسألة الغرب الرأسمالي الصناعي في شرق غير رأسمالي وغير صناعي. كما تقاطعت في مساره - أيضا - مجمل الأزمات الاجتماعية والسياسية والثقافية التي سبق لابن خلدون أن لخصها في أزمة بناء الدول والإمارات وصراع العصبيات في تاريخ الاجتماع العربي الإسلامي. وكانت أزمة تجديد السلطنة العثمانية أبرز الأزمات الإقليمية آنذاك.

على مستوى المضمون الاجتماعي السياسي للحدث: تؤول حال العصبيات اللبنانية المتناحرة حول منصب الإدارة المحلية، وهي إمارة سلطة وسيطة بين المجتمع الأهلي والمركز العثماني، إلى حال من الفراغ السلطوي تشعر معه عصبية العائلات الدرزية النافذة بأنها آخذة في الانحسار والتراجع، ثروة وعددا وعدة. بينما تشعر معها عصبية العائلات المارونية الجديدة، المدعومة بنهضة الكنيسة وانتشار أوقافها وديناميـة فلاحيها وتكاثرهم الديموجرافي وانتشارهم وحسن إنتاجيتهم، وتمركز الحضور الفرنسي في أوساطهم استثمارا وتعليما، بأنها الأكثر أهلية واستعدادا وحقا للحكم. وكل هذا كان يتم في سياقين:

أولا - سياق الإصلاحات والتنظيمات العثمانية التي نادت بالمساواة بين الطوائف والملل، وبين الطبقات، الأمر الذي أعطى للعلاقة الصراعية بين الطرفين حول الإمارة، أي السلطة المحلية، بعدا عثمانيا إقليميا يترجح بين محافظين وإصلاحيين.

ثانيا - سياق الصراع الدولي على حل جزء من المسألة الشرقية، الأمر الذي أعطى للحرب الأهلية بعدا دوليا، يبدو في أشكال التدخل الأجنبي حيال أطراف الصراع.

إذن يشتبك المعطى الأهلي والمحلي (صراع العصبيات) مع تحولات إقليمية عثمانية (التنظيمات والإصلاحات)، ثم يتقاطع في الوقت نفسه مع مصالح واستراتيجيات أجنبية. فسياسة بريطانيا كانت تحرص على وحدة السوق العثمانية الواقعة بشكل عام تحت سيطرتها، نظرا لاقتصادها الإمبرطوري الأقوى، فتدعم الدرزية الموالية للعثمانيين. أما الاستراتيجية الفرنسية فتذهب مذهب الاقتطاع والتجزيء بالتناسب مع مناطق نفوذها التي تتطلع إليها، وبالتناسب مع موقع الإثنيات القومية والطوائف الدينية التي تتشكل منها مجتمعات الدولة العثمانية، فتدعم المارونية في مطالب هذه الأخيرة، لتنافس الاستراتيجية البريطانية في حقل المشاريع المفكر بها حلا للمسألة الشرقية.

أما في المضمون الثقافي الذي يحمله الحدث وعلاقة هذا المضمون بوعي الذات والتاريخ لدى أطراف الصراع الداخلي، فيقوم شرخ كبير وهوة عميقة بين الذاكرة الجماعية للذات المنساقة خلف الانفعال والميثولوجيا والأسطورة، وبين وعي حركة التحولات في التاريخ بدءا بما هو حاصل محليا وإقليميا، إلى ما هو حاصل عالميا.

ينساق الجمهور من كلا الطرفين إلى استعادة ذاكرة جماعية: استعادة أخبار وروايات مشايخهم وأعيانهم وأوليائهم وقديسيهم، وكرامات هؤلاء، ومعجزاتهم وبطولاتهم كلها أخبار تسبغ على الحاضر الصراعي (الحرب الأهلية) مسحة من «المقدس» و«تعويذة» انتصار. أما التاريخ فيجري مجرى آخر غير مجرى الذاكرة وأساطيرها، وغير مجرى المخيلة وأحلامها. تضحى هذه الأخيرة (الذاكرة) في التاريخ الفعلي الممسوك بتوازن السياسات الدولية، التي كانت آنذاك تنسج بين الدول الأوروبية الكبرى حيال المسألة الشرقية، وحيال فرعها «المسألة اللبنانية» تضحى ورقة من الأوراق وساحة من ساحات التنافس ومجال توظيف واستثمار سياسي.

هكذا تكاد حروبنا الأهلية تصبح في مرحلة الكولونيالية، التي كانت عند ابن خلدون حروب التغلب الداخلي، حروبا يتقاطع فيها الأهلي والمحلي والإقليمي والدولي، تقاطعا يجري فيه التغلب في نهاية الأمر والتحليل لمصلحة مشروع أكبر وأوسع: تغلب السياسات الدولية. في هذا التغلب المركب موقع للمحلي، أي للعصبية المحلية من غير شك، ولكن من غير أوهام قومية أو وطنية أو دينية كبرى. فصيغة القانون الأساسي لجبل لبنان، الذي جاءت به اللجنة الدولية في عام ١٨٦١ حلا للحرب الأهلية اللبنانية، هي صيغة توازن لجدلية معقدة قامت بين الداخل والخارج. والداخل هنا نسبي متدرج ومتداخل، والخارج كذلك نسبي متدرج ومتداخل: بين المحلي والعثماني والدولي.

وفي كل الأحوال ليس المهم في هذا التاريخ دراسة الغالب والمغلوب، بل دراسة التاريخ كحالة تحول وتغير على المستوى العالمي، ودراسة مواقع الأطراف المحلية، أي الغالب المغلوب في هذا

التحول والتغير. وهذا يعني الدعوة إلى الخروج من الذاكرة التي تتوهم أنها صانعة التاريخ، لا لنسيانها ولا لإحيائها كأساطير ورموز بل لتصحيح دورها ووضعها كحالة نسبية في التاريخ، أي كحالة لها وظيفتها في المسارات التاريخية المعقدة. لكن المشكلة أن الانحباس في الذاكرة لا يزال هو السائد غالبا في تواريخ جماعاتنا وفرقنا وطوائفنا في لبنان وفي البلاد العربية الأخرى. ومازلنا نخلط بين الذاكرة والتاريخ؛ فنتوهم الأولى تاريخا، بل نتوهمها فاعلة في التاريخ. ومع هذا لا يعني أن وعيا للتاريخ لم يتكون لدى بعض الكتاب والمفكرين. لكن هذا الوعي ظل هامشيا، أو أمسى منسيا، نتدارسه كنصوص ولكن لا يستدخل في تيارات ورأي عام وقيم جماعية.

من ذلك ما كتبه المعلم بطرس البستاني المعاصر للحرب الأهلية اللبنانية، والمتعلم من دروسها وتجربتها، والجدير بالذكر أن البستاني كان أول من دعا إلى تجاوز الحرب الأهلية بترسيخ مفهوم المواطنة، وأن هذا المفهوم لا يتحقق إلا بفصل واعٍ في التاريخ بين السلطة الدينية والسلطة المدنية، ووعي التاريخ والتعلم من تجاربه.

في رسالته (الوطنية السابعة) التي نشرها في مجلة نفير سوريا بتاريخ ١٩ نوفمبر سنة ١٨٦٠ يقول: «ومن طالع تواريخ الملل والشعوب يظهر له جليا ما يلتحق بالناس والأديان نفسها من الأضرار من تعرضها لأمور السياسة ومزجها الأمور الدينية بالأمور المدنية. والحال أنه يوجد - طبعا - بون عظيم».

ولتجنب قباحة الحرب الأهلية يقترح البستاني قيام مجتمع مدني وطني تنفصل فيه «الرياسة الدينية، أي السلطة الروحية، عن السلطة المدنية». ذلك أن المزج بين هاتين السلطتين كما يقول في وطنيته العاشرة بيروت ٢٢ فبراير ١٨٦١ «من شأنه أنه يوقع خللا بيّنا وضررا - واضحا في الأحكام والأديان، حتى لا نبالغ إذا قلنا إنه يستحيل معه وجود التمدن وحياته ونموه»(١١).

ب- العمل الإسلامي في منظور السياستين البريطانية والفرنسية في أثناء تداعيات انحلال الدولة العثمانية وإثارة موضوع «الخلافة»

في مطالع القرن العشرين، وقد تحوّلت الرأسماليات التوسعية إلى إمبرياليات تقوم على الاستثمارات المالية في المستعمرات، أو في مناطق النفوذ، وعلى مؤسسات الخدمات الصحية والتعليمية والثقافية بغية استمالة الأنصار وإعداد نخب محلية للحكم في مناطق النفوذ المتوقعة، أصبح مصير الدولة العثمانية (أي حقل المسألة الشرقية) موضوعا قابلا للحسم بناء على تصورات وسيناريوهات شتى قدّمتها العقول الاستراتيجية الأوروبية لمراكز اتخاذ القرار، ومن بين تلك التصورات أو السيناريوهات:

- تفكير الدبلوماسية البريطانية في مشروع نقل الخلافة الإسلامية من الأتراك إلى العرب، وهذا ما سمّته الدبلوماسية الفرنسية في وثائقها «بالعمل الإسلامي».

- التعرف على العصبيات القبلية في جزيرة العرب، وترقب حركاتها الممكنة أو المنتظرة،

كحركة عبد العزيز بن سعود في نجد، والشريف حسين في الحجاز، وابن الرشيد في جبل شمر، والسيد الإدريسي في عسير، والإمام يحيى في اليمن.

- رصد طموحات النخب العربية المدنية في المدن العربية، كبيروت ودمشق والقدس وبغداد والقاهرة، لمعرفة أشكال عملها في الجمعيات العربية وطبيعة برامجها واتجاهاتها ومضمون صحفها، وذلك لفرز مواقعها السياسية ومعرفة إلى أي حد يُمكن استيعاب بعضها أو توظيف بعضها الأخر.

ومن المعروف أن بريطانيا باشرت منذ عام ١٩١٢ اتصالاتها مع زعماء محليين للتمهيد، عبر ديبلوماسيتها في مصر، للمحادثات المعروفة بمراسلات حسين- مكماهون. صحيح أن هذه المراسلات لم تتضمّن ذكرا للخلافة، بل اقتصرت على ذكر تنصيب الشريف حسين ملكا على دولة عربية مشرقية، إلا أن الدعاية السياسية البريطانية من أجل نقل مركز الثقل في العمل السياسي الإسلامي من الدائرة التركية إلى الدائرة العربية كانت تتم تحت يافطة دينية هي يافطة نقل الخلافة من الترك إلى العرب.

بل هذا بالذات ما فهمته الديبلوماسية الفرنسية، فسعت إلى أن تكون شريكا لبريطانيا فيما سمّاه الخطاب الديبلوماسي الفرنسي، الذي نقرأه في الأرشيف السري في وزارة الخارجية الفرنسية، بـ «العمل الإسلامي». وإذ تعتبر فرنسا نفسها قوة إسلامية، على حد تعبير مذكرة كتبت حول مسألة الخلافة، قدمتها وزارة المستعمرات الفرنسية إلى وزارة الخارجية، في عام ١٩١٥، فإن الخبراء الفرنسيين ينصحون بالتوجهات التالية[11]:

- العمل على عدم تفرد بريطانيا بالعمل الإسلامي نظرا لأن فرنسا هي أيضا - «قوة إسلامية».

- إن أهداف فرنسا في سوريا تتطلب أن تكون دمشق المركز الإسلامي الذي يوازي مكة وبغداد والقاهرة في ظل السيادة البريطانية.

- إن التحكم في تيارات الأفكار التي تختزنها هذه المدن وتطلقها في أنحاء العالم الإسلامي أمر يهم فرنسا من زاوية «قوتها الإسلامية» في شمال أفريقيا (الجزائر- تونس- المغرب - ...).

ومن أجل تحقيق ذلك فإن المذكرة الفرنسية ترى إمكان تعدد الزعامات الدينية في العالم الإسلامي: زعامة تركية في الأناضول تتمثل في السلطان العثماني، زعامة عربية في مكة تتمثل في الشريف حسين، وزعامة مغربية - أفريقية تتمثل بسلطان مراكش.

وتخلص المذكرة إلى تعميق هذا التوجه لأن من شأنه أن يقسم الإسلام إلى ثلاثة محاور وفقا للتسميات التالية: «إسلام عربي شرقي، وإسلام عربي غربي، وإسلام تركي» وتصل الدراسة إلى النتيجة التالية:

«إن مصلحتنا تقتضي ترك الإسلام يتجزأ، ولهذا ينبغي أن نظهر بمظهر المؤيدين لشريف مكة، ولكن دون أن نسمح بامتداد نفوذه إلى المغرب. وهذا ما يدفعنا إلى إعادة بناء للإسلام العربي «المغربي» تحت الزعامة الدينية لسلطان مراكش».

أشرنا هنا، وباختصار، إلى بعض التوجهات الأوروبية في تعامل سياساتها الخارجية المتنافسة مع ظاهرة دينية لها بعدها السياسي في الأفكار والممارسات والدعوات المحلية، ألا وهي مسألة الخلافة. وهذه الإشارة المختصرة تهدف إلى التذكير بأن استثمارا ما أضحى يسمى اليوم بـ «الإسلام السياسي» أو «الإسلام الحزبي»، كان قد بدأ في التاريخ العالمي المعاصر مع مطلع القرن العشرين، أي مع ترسخ الإمبريالية كأسلوب في العمل يقوم على استثمار وتوظيف متعدد الوجوه والأبعاد: «استثمار لعمل رأس المالي، واستثمار للثقافة الأهلية في شتى أشكالها وتعبيراتها وفي طليعتها الثقافة الدينية وتجلياتها في السلوك الاجتماعي والسياسي المحلي».

سؤال طرحه خبراء السياسات الأوروبية: ماذا يريد المسلمون؟ فإذا كان ما يريدونه نظام خلافة، فليكن معطى الخلافة مجال عمل سياسي في العالم الإسلامي. وإذ يعرف خبراء الإسلام الغربيون أن هذا المعطى التاريخي مجزّئ ومقسّم للعالم الإسلامي، أكثر مما هو موحّد، وبأنه مثير للخلاف أكثر مما هو داع للوفاق، فإن الرؤية الاستراتيجية الغربية تترك لحراك المجتمع الأهلي الإسلامي أن يذهب وفقا لتداعيات منطقه الداخلي، أي منطق الانقسام من أجل استثمار سياسي أفضل، لمصلحة الدولة الغربية المستثمرة.

هذا وقد برهنت مجريات الأحداث وتداعياتها اللاحقة التي ارتبطت من قريب أو بعيد بمسألة الخلافة، ثم بمسائل بديلة في المجتمعات العربية والإسلامية، على أن الانقسامات بين الملوك والأمراء، الراغبين صراحة أو ضمنا بذاك المنصب، أو الطامحين إلى استثمار قوة الإسلام السياسي في تأييد زعاماتهم وتفوقها، كانت سببا - من جملة الأسباب - في نشوب النزاعات والحروب الأهلية فيما بينهم. لا شك في أن العصبية المندفعة نحو توسيع نصاب السلطة في إمارة قديمة أو مشروع دولة جديدة، كانت المحرّك الأول، لكن الشعار الإسلامي، أو صيغة الدعوة الدينية، كما دعاها ابن خلدون، كانت «المعبئ» فكان ادعاء الإسلام الصحيح، مقابل انحراف الآخر أو تكفيره، أسلوبا متبعا في التجييش.

ومن ذلك ما حصل بين مشروعي الشريف حسين في الحجاز وسلطان نجد عبد العزيز بن سعود في السنوات الخمس الأولى من عشرينيات القرن الماضي، حيث تشير أخبار التاريخ إلى تبادل تهمة التكفير بينهما. ويشير إلى ذلك رشيد رضا الذي تحوّل من تأييد الشريف حسين إلى الدعوة إلى آل سعود بقوله في إحدى مقالات المنار: «إن الشريف حسين صرح بالقول

والكتابة والنشر بكفر الوهابية، وإنه يجب على ولي أمر المسلمين إقامة شرع الله فيهم. أي بقتالهم إلى أن يعودوا إلى الإسلام الذي يدعيه...»[١٢].

أما الموقف البريطاني الذي كان يتحكم بلعبة الحرب بين «الشريف» و«السلطان»، فقد ترك للعصبية الأقوى في الجزيرة العربية أن تتغلب فتستتبع العصبيات الأخرى وتمركز السلطة بيدها. وهذا ما دعاه رشيد رضا آنذاك، بالحياد البريطاني إذ يعلق: «...اكتفى حسين بتأليف جند صغير يقصد به إظهار عظمة الملك في الاحتفالات والمواسم، واتكل على الدولة البريطانية والدعاية السياسية، فلما ضاق به العالم الإسلامي (...)، وزحف جند الإخوان الوهابية لطرده وطرد أولاده، استغاث بالدولة البريطانية فلم تر من مصلحتها إغضاب العالم الإسلامي (...)، فأعلنت الحياد، فلم يبق له إلا قوة الدعاية (...)، فشرع فيها فلم تغنِ عنه شيئا...»[١٣].

لكن هذا الحياد - الذي يبدو في الظاهر حيادا - ليس إلا انتظارا، ثم تشجيعا للأقوى. في الديبلوماسية البريطانية. إنه هنا - أيضا - توظيف لحرب أهلية بين عصبيات، ولكن تحت شعار إسلامي يحسبه جمهور المسلمين وحشودهم وكثير من فقهائهم «عملا - إسلاميا»، قام من أجل نصرة الإسلام ورفعته ومقاومة البريطانيين ومنعهم من دخول الأراضي المقدسة.

ففي مقالته «الخطر على الحجاز وعلى الإسلام»[١٤]، يُحرّض رشيد رضا على الشريف حسين، باعتبار هذا الأخير، مدعاة لاحتلال البريطانيين الحجاز وإضعاف الإسلام: مستعيدا الحديث «إن الإسلام بدأ غريبا وسيعود كما بدأ ويأرز بين المسجدين كما تأرز الحية في جحرها». على أن هذا التحريض لم يكن ليؤدي في مرحلة تحوّل الاستعمار إلى إمبريالية، أي إلى استثمارات وتوظيف ومعاهدات، إلى أي «ضرر» بالبريطانيين الذين اكتشفوا ودشنوا «العمل الإسلامي» كعامل مساعد في استراتيجياتهم البعيدة. فـ «حياد» بريطانيا، الذي سبق أن أشار إليه رشيد رضا حيال الصراع بين شريف مكة وسلطان نجد، كان يعني انتظارا لاستكمال لعبة الصراع بين العصبيات المحلية، ورصدا لميزان القوى الداخلي، لكي يجري التخلي عن حليف سابق والسعي من جديد إلى اكتساب حليف جديد. وتبقى الدعوة الدينية أو ادعاؤها حجة «استقواء» بعضنا على بعض، ووسيلة استقواء السياسات الدولية ببعضنا. وأحسب أن هذه اللعبة الأسرة والساحرة مازالت تعيد إنتاج نفسها، بل تجددت في مرحلة الحرب الباردة والصراع الأيديولوجي بين المعسكرين، حتى انكشفت لعبة جهنمية في عصر العولمة والقطبية الأحادية، فانقلب السحر على الساحر، بل على كل اللاعبين في الداخل وفي الخارج، في الأطراف وفي المركز.

خاتمة وخلاصة

خلاصة القول: إنّ المشكلة المعاصرة للحروب الأهلية العربية، بدأت حينما أدخلنا - وكما فعل أسلافنا القدامى في عهد الدولة السلطانية، وزمن صراع العصبيات المحلية - الدعوة الدينية وبالطريقة التي نصح بها أردشير السلطان في أسلوب التعامل مع الرعية. وعلى الرغم من دخولنا مرحلة الدولة الوطنية الحديثة وافتراض تحول الرعية إلى شعب ومجتمع مواطنين، وتأسيس عمل سياسي يُؤمّن - سلما - المشاركة الشعبية في الحكم وتداول السلطة، فإن نشوء «الرياسات المستترات» على حد تعبير «أردشير» وتوالد «أمراء الجماعة» كيفما اتفق، واتباع أسلوب «الاستيلاء» و«التغلب» أو «الانقلاب العسكري»، كصيغة بديلة عن العمل السياسي الحديث، كل هذا بقي ظواهر خطيرة في حياتنا الاجتماعية - السياسية وفي ثقافتنا السياسية الأهلية، يستقوي أهل الدولة بالدين، فيستقوي «المعارضون» بالسلاح نفسه. فلما أصبح الداخل العربي والإسلامي جزءا من العالم، دون أن نعي معنى هذا الدخول الموضوعي واستتباعاته، فإن الاستقواء بالدين، انتقل بدوره إلى السياسات الإمبريالية نفسها: يستقوي به بعضنا على البعض الآخر وتستقوي به أيضا بعضها على بعض.

مشكلة أخرى، هي أن العرب لم يستطيعوا أن يبنوا، منذ ذلك الحين، دولة وطنية حديثة، لا دولة الوحدة العربية التي نشأت كفكرة قومية بديلة عن الوحدة الإسلامية، ولا دولة قطرية تقوم على المواطنة، أي الانتماء المدني إلى دولة. ولعل سبب ذلك، كمن ويكمن في عمق بنية العلاقات الاجتماعية الأهلية ورسوخها في الوعي أو اللاوعي الجماعي، على حد سواء، فهذه الأخيرة مستمرة بأشكالٍ هي أقوى من العلاقات المدنية التي تفترضها العلاقة بين الدولة الوطنية ومجتمع المواطنين: علاقات الحقوق والواجبات أمام قانون واحد. ثم تأتي التصورات والتمثلات الإسلامية المختلفة، التي تستلهم من الماضي وحده (أي من فرقه الدينية المتنازعة، ومن علم كلام هذه الفرق، ومن فقهها) خطابها الديني- السياسي المعاصر، فتتقاطع وتتوالد مع مشاريع العمل السياسي الذي يمتنع عن الاستتباع لأهل الدولة القائمة. والنتيجة امتناع الاندماج الوطني في مجتمع تنطبق عليه صفات «اللادولة»، أو مجتمع ما قبل الدولة الحديثة، إنه مجتمع العائلات والعشائر والقبائل والطوائف والفرق والطرق والمذاهب، حيث يتفاخر أهله بعاداتهم وتقاليدهم وأصالتهم.

ولنتذكر، مرة أخرى، أن «تنظيمات» هذا المجتمع الأهلي كانت تشكل - قديما - منافذ ومسالك ووسائط العلاقة بين الفرد والهيئة الحاكمة السلطانية، وتقوم وتدوم على قاعدة من علاقات الولاء والطاعة أو الاستتباع المشروطة بتحقيق مصالح وتقريب أو اقتراب من السلطان، وبالاستعداد عن الدفاع عن هذا الأخير من موقع «حاشية» أو «تابعية» أو

«حامية». أما الامتناع عن الولاء والطاعة، فهو الخروج الممهد «للفتنة»، بلغة أهل الفقه، أو الحرب الأهلية بلغة أهل السياسة. وعندما يُحمَّل الامتناع خطابا دينيا لتبرير شرعية الخروج أو شرعية القيام بـ «الثورة» أو «الانقلاب»، فإن الحرب الأهلية غالبا ما تتخذ صفة الحروب الدينية. ومثال الصراع الأهلي بين سلطان نجد وشريف مكة، الذي حُشر فيه تمثيل الإسلام والعمل من أجل قوته (قوة الإسلام) كبديل عن انهيار الدولة العثمانية وإلغاء الخلافة، كان يُبطل إمكان بناء دولة وطنية حديثة ويعطِّلها أيا كان «المتغلب»، بل كان يؤسس عاجلا أم آجلا، لعلاقة بين مجتمع يستقوي بالدين تعويضا عن غياب الحياة السياسة، وبين دولة قد يعي أهلها، لتماسهم مع العالم وتحولاته، أهمية التحديث والتكيف مع هذا العالم، وقد لا يعي أهلها شيئا من هذا.

أما التدخل الخارجي (المقصود هنا الأجنبي، الغربي عموما)، فإن أطرافه الدولية، عندما تعلن صفة «الحياد»، فإنما تعلنه لتمارس - فعلا - صفة التوظيف والاستثمار لمعطيات الصراع الداخلي. وعليه فإنه يُمكن أن نستنتج أن أطراف التدخل الأجنبي كانت متواطئة مع الثقافة السياسية الأهلية المتقنعة عن بناء دولة وطنية دستورية حديثة ومستقلة، وذات برنامج لتحقيق مواطنة فعلية: هدف تاريخي كان متوقعا من التنظيمات العثمانية ودستورها الواعد في عام ١٩٠٨، ثم كان منتظرا من دساتير العشرينيات من القرن الماضي في كل من مصر وسوريا ولبنان والعراق، وقبل هذا وذاك كان حلم كتّاب النهضة العربية من «الدستوريين»، أي الداعين للدستور والحياة السياسية القائمة على البرلمانية وتعدد الأحزاب. ولكنه حلم تبخَّر - للأسف - مع توالي الأزمات والكوارث على العالم العربي، ولا سيما بعد الاحتلال الصهيوني لفلسطين وتفاقم الحدث على المجتمعات العربية وتداعياته، ودخول أدعياء تحرير فلسطين، إلى جنب أدعياء الإسلام، عنصرا في تبرير شرعية الانقلاب على السلطة، وتبرير الانقضاض على الديموقراطية التمثيلية بحجة «رجعيتها»، أو إعاقة التعددية السياسية لمهمات التحرير المدّعاة، تحت شعار ظهر زيفه «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة».

منذ ذلك الحين، وهذا «الحين» هو سياقات تاريخية أكثر مما هو وقت محدّد، والمجتمعات العربية تمر بمحنة بناء الدولة الدستورية، التي كان يُمكن أن تعدّل في نمط العلاقة بين أفراد المجتمع والدولة، لتحولها إلى علاقة عقد اجتماعي يقوم على توازن الحقوق والواجبات بين المواطنين والدولة، وعلى التداول السلمي للسلطة، وعلى المشاركة في الحكم من خلال نظام ديموقراطي تمثيلي، وعلى احترام كيان المواطن - الفرد في خياراته الفكرية والسياسية والمعتقدية. مثل هذا الاجتماع السياسي - المدني، من شأنه - إذا نما وتطور - أن يجنب المجتمعات العربية خضّات الحروب الأهلية ومشاريع الانقلابات المستترة.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يونيو 2004

لقد حملت الثقافة النهضوية العربية الأولى هذا المشروع الديموقراطي؛ تأسيسا على عملية تلاقح ثقافي مثمر قام بين نخبها وبين الفكر الديموقراطي الغربي، أي بين الدّاخل والخارج. ولمفارقة بائسة في التاريخ - والتاريخ مليء، عادة، بالمفارقات - حدثت جملة من الانقطاعات المميتة والمحزنة والمفجعة، التي قضت على هذا التلاقح وعلى نتائجه الواعدة.

من هذه المفارقات:

مفارقة أولى: أنّ السياسات الغربية تخلّت في تعاملها مع خارجها عن فكرها الديموقراطي «الداخلي»، فتعاملت منذ مطالع القرن العشرين مع المجتمعات العربية - الإسلامية تعاملا براجماتيا، غلّب استخدام معطيات الثقافة السياسية الأهلية (معطى العصبيات الأهلية ووظيفة الإسلام السياسي) على ثقافة النخب المتنورة المطالبة بالدستور وبأنظمة ديموقراطية - تمثيلية لبلدانها.

لنتذكر مرّة أخرى، السياسة البريطانية تجاه مسألة الخلافة، من أجل استخدامها في رسم مناطق النفوذ والأسواق، مستفيدة من علومها الاستشراقية والإثنولوجية. ولنتذكر - أيضا - السياسة الفرنسية تجاه مسألة الطوائف والإثنيات بداعي حماية بعضها أو تشجيع بعضها الآخر، من أجل منافسة المشروع البريطاني. وكلاهما سمّى ذلك عملا «إسلاميا».

أما السياسة الأمريكية التي خرجت من عزلة مبدأ مونرو، لترث - بدءا من خمسينيات القرن العشرين تركة الاستعماريين القديمين: البريطاني والفرنسي، فإنها استخدمت، بامتياز، علومها السياسية البراجماتية وفي طليعتها «علم إدارة الأزمات» للتعامل مع المعطيات الثقافية - السياسية الدينية في المجتمعات العربية تعاملا وظيفيا، من دون أي اهتمام بالتفكير بالنتائج على المستوى البعيد، والذي أوصلها إلى كارثة ١١ سبتمبر.

لم تعد سرّا أخبار العلاقات التي نسجت بين أجهزة المخابرات المركزية الأمريكية وأحزاب إسلامية لمحاربة «المد الشيوعي» والحركات اليسارية المحلية في البلدان العربية الإسلامية، كما أنه لم يعد سرا التشجيع الذي تلقته حركات إسلامية توهّمت أن صراعها ضد احتلال الاتحاد السوفييتي لأفغانستان «هو جهاد». بل إن الأمر لم يقتصر على التشجيع والدعم، بل تعداهما إلى التنسيق الكامل، كما ظهر ذلك أخيرا في وثائق وكتب وتصريحات.

وعليه، فإن مبدأ «الجهاد» عندما يتحول إلى فكرة قابلة لكل تأويل أو تفسير أو توجيه، وبمعزل عن المرجعيات الفقهية الكبرى والموثوقة، القادرة، وحدها، على ضبط هذا المفهوم في إطار مصلحة الجماعة والأمة، فإن تطبيقه قد يذهب بكل اتجاه، ولا يقف عند حد، بل قد يطال كل «مختلف»، في الداخل والخارج معا: في الخارج، كما حصل - للأسف - في ١١ سبتمبر، وفي الدّاخل، كما حصل ويحصل في الجزائر، منذ أكثر من عقد، وفي مصر - نسبيا - منذ سنوات، وفي المملكة العربية السعودية وفي المملكة المغربية أخيرا.

فكرة «الجهاد» تصبح هنا تبريرا أيديولوجيا لموقف «الخروج» أو «الامتناع»، في الثقافة السياسية الأهلية المستمرة منذ قرون كـ «ثوابت»، في السلوك الفردي للمسلم الفرد المتأرجح بين «طاعة» و«ولاء» و«امتناع»، ولكن أيضا في مجتمع لم يقو أهل الدولة القائمة، أو لم يريدوا، لأسباب مختلفة (قد تكون من طبيعة أسباب صعودهم) أن يطوّروه إنمائيا وثقافيا وعلميا ودستوريا وتربويا؛ ليصبح مجتمعا سياسيا قابلا للحياة وأسباب تجددها. إنها مفارقة يدفع ثمنها الجميع اليوم: ضياعا ودما ومشاريع حروب أهلية مقفلة على التاريخ. لأننا أصبحنا حبيسي ماضينا وثقافتنا السياسية الأهلية، ودوامة صراع العصبيات المتجلببة بالدين، ندفع ثمنها تأخرا عن الثقافة العالمية التي ندعوها للأسف «غزوا»، وعن العلوم التي تهاجر عقولها العربية إلى حيث يُمكن أن تنتج وتُحترم، بل و ندفع ثمنها اختناقا وموتا رخيصا وبلا معنى.

المفارقة الثانية، هي أدهى وأمر، لأنها تساعد على استمرار المفارقة الأولى وتثبيتها، بل وتبريرها، إنها تكمن في ازدواجية خطاب السياسات الغربية، منذ وعد بلفور ووعود الاستقلالات العربية، إلى وعد الرئيس الأمريكي بوش ووزير خارجيته باول اليوم، بشأن مستقبل العراق وانتظار إشعاع تجربته الديموقراطية على المنطقة، وبتحقيق دولة فلسطينية.

لقد تعوّدت الأذن العربية على مفارقة القول في الخطاب الديبلوماسي الغربي وعلى ازدواجيته، لكن هذه الازدواجية ساهمت مساهمة شديدة في تثبيت علاقة اللاثقة والحذر والخوف، وفي دفع الثقافة السياسية العربية إلى مزيد من الانكفاء نحو التشكيلات العصبوية والمذهبية- الدينية، والالتفاف حول مراجعها المحلية، تعويضا عن فقدان حق المواطنة من جهة، في الداخل، وتعويضا عن حال نفسية يعيشها الفرد العربي مزيجا من إحباط وكره تجاه الموقف الغربي اللاعادل. على أنه إذا استثنينا الخطاب الأوروبي المتأخر، الذي أصبح - نسبيا - أكثر عدلا وشفافية؛ فإن الخطاب الأمريكي وسياسات الإدارة الأمريكية مازالا يثيران في الوجدان العربي الكثير من الالتباس والحذر والخوف واستدعاء العنف؛ ردّا على عنف أكبر. ذلك أن خطاب «الحرب على الإرهاب» يحتاج من أجل مصداقيته إلى عدل في الميزان والمكيال. والخطوة الأولى في تحقيق هذا العدل تكون في التصدي للإرهاب الصهيوني البادي، وممارسة الإدارة الأمريكية النقد الذاتي واعتذارها إلى الشعوب لدعمها أشكالا شتى من الإرهاب في العالم، وفي مناطق العالم الإسلامي، ومن أمثلة هذا الدعم مثالان انقلبا عليها، دعمها لما سمي مجاهدي الأفغان، وفي طليعتهم بن لادن، ودعمها السابق للنظام الإرهابي والوحشي المتمثل بنظام صدام حسين، من ضمن حساباتها البراجماتية الإقليمية.

أليست هذه الأشكال من «التدخل»، عوامل مساعدة لتزكية الإرهاب عالميا، وتهيئة للحروب الأهلية داخليا؟ لا شك في ذلك. على أننا لا نعفي ثقافتنا السياسية الأهلية من استعداداتها لاستقبال تلك الأشكال من «التدخل»، وقابلية سلوكنا السياسي للوقوع في الأفخاخ التي يتيحها تراثنا السلطوي.

عندما تستسهل العصبية السياسية الاستقواء بالدين، فإنها تقع - في عصر العولمة - في أفخاخ السياسات الدولية. أما «التغلّب» الذي كان ينتهي - قديما - بإمارة أو سلطنة كبيرة أو صغيرة، فإنه ينتهي اليوم بحرب أهلية تحسب نتائجها في سيناريوهات تُرسم غالبا في الخارج. ليس هذا فعل تآمر، بل نتاج العلاقة اللامتكافئة بين وضعيتين تاريخيتين. ويبقى ردم الهوة وتعديل الحال من مسؤولية الداخل أولا. رحم الله مالك بن نبي القائل: «بقابلية العرب للاستعمار»، على أن القابلية ليست خيارا واعيا. فقد تترجم باستعداد اللاوعي للوقوع في الأفخاخ، على الرغم من إظهار الممانعة، وبذل الدم.

هوامش البحث

1 ابن خلدون، المقدّمة، دار إحياء التراث العربي (لا . ت) ص ٢٩٩.
2 المصدر نفسه، ص ١٥٨
3 المصدر نفسه، ص ١٦٤
4 وجيه كوثراني، «قراءة لطبيعة السلطة العثمانية على ضوء المصطلح الخلدوني»، المجلة التاريخية العربية للدراسات العثمانية، تونس، أكتوبر ١٩٩٥، ص ٢٦١ - ٢٧٤.
5 ابن خلدون، المقدمة، ص ١٨٨ - ١٨٩.
6 المصدر نفسه، ص ١٨٩.
7 وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية - القاجارية والدولة العثمانية، بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠١.
8 كمال عبداللطيف، في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانيةبيروت دار الطليعة، ١٩٩٩.
9 لمزيد من التوسع في هذه المسألة: وجيه كوثراني، الاتجاهات الاجتماعية والسياسية في جبل لبنان والمشرق العربي، (١٨٦٠ - ١٩٢٠)، بيروت، منشورات بحسون الثقافية، الطبعة الرابعة، ١٩٨٥.
10 الرسائل المعنونة بالوطنيات كتبت في مجلة «نفيرسوريا» بين ٢٩ سبتمبر ١٨٦٠ و٢٢ فبراير ١٨٦١، وهي منشورة في كتاب: جان دايه - المعلم بطرس البستاني (دراسة ووثائق) بيروت ١٩٨١.
11 محفوظات وزارة الخارجية الفرنسيةمذكرة بعنوان «أحداث الشرق والخلافة» ١٩١٥.
12 المنار، المجلد ٢٦ - ١٨ أكتوبر ١٩٢٥، وردت في كتابنا: مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت دار الطليعة، ١٩٨٠.
13 المصدر نفسه، مختارات سياسية، ص ٥٥
14 رشيد رضا، «الخطر على الحجاز وعلى الإسلام»، المنار، المجلد ٢٦، أكتوبر ١٩٢٥، ص ٤٥٤ - ٤٧٧.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يونيو 2004

المسألة البربرية في الجزائر
دراسة للحدود الإثنية للمسألة المغاربية

د. ناصر الدين سعيدوني(*)

تطرح المسألة البربرية في الجزائر اليوم - سواء في المجال الثقافي والاجتماعي وحتى الفكري والسياسي- عدة تساؤلات تتجاوز واقع الجزائر الحالي وتتعدى أوضاع المغرب العربي إلى ما يهم مستقبل الوطن العربي، لما لهذه المسألة من انعكاس على أوضاع البلاد العربية المتأزمة وخاصة ما يتصل منها بالتعامل مع الثقافات المحلية وتحديد دورها ومكانتها في المناخ الحضاري العربي الإسلامي.

وهذا ما يجعل معالجتنا لهذه المسألة تنطلق من الفهم الذاتي والقناعة الحضارية والنظرة المحايدة لواقع الشعب الجزائري، لأنها في نظرنا تعبر عن تعامل الذات الجزائرية مع نفسها وتفهمها للموروث التاريخي، وتحليلها للعوامل الداخلية والأسباب الخارجية التي ساهمت في بلورته وجعله واقعا معيشا يتأثر به الفرد الجزائري ويتعامل معه، بعيدا عن الميل الطائفي الجهوي، وانطلاقا من النظرة الشاملة المتفهمة للواقع الثقافي الذي يصبح فيه الاختلاف حيوية والتمايز مساهمة والخصوصية إثراء وعطاء وتعدد الثقافات المحلية عنصر إغناء فكري وتنوع ثقافي وليس عامل فرقة وتشتت وتمزق. وبذلك فقط يمكن فهم المسألة البربرية والتعامل معها باعتبارها إحدى القضايا التي يعيشها الشعب الجزائري ووضعها في مكانها من الحركية الاجتماعية والتفاعل الثقافي للجزائر المعاصرة.

وبهذا الطرح للمسألة البربرية نتجاوز المواقف السياسية والقناعات الأيديولوجية لدعاة «المسألة البربرية»، إلى عرض تاريخي لا يأخذ في الاعتبار سوى الواقع الثقافي والاجتماعي للجزائر، ولا يتوقف عند انعكاسات «المسألة البربرية» في الساحة الجزائرية، وإنما يتجاوزها

(*) أستاذ التاريخ الحديث بجامعتي الكويت والجزائر.

إلى تلك المنطلقات التي أسست لها والأفكار التي دعت إليها، والتي ارتبطت بالمشروع الاستعماري الفرنسي في الجزائر في سعيه الدؤوب لضرب وحدة الشعب الجزائري وتدمير الأسس التي تقوم عليها هويته العربية الإسلامية.

من هذا التوجه في المعالجة وهذا المفهوم للموروث الثقافي، يمكن أن نحدد أبعاد إشكالية المسألة البربرية من حيث منطلقاتها في الماضي وواقعها الحالي وآفاقها المستقبلية في هذه التساؤلات: هل أن المسألة البربرية كما تطرح اليوم نتاج حركية التاريخ الجزائري، أم أنها إحدى إفرازات السياسة الفرنسية في الجزائر؛ وهل أن هذه «المسألة البربرية»، من حيث الأفكار التي تحملها، قضية تخص الناطقين بالبربريات أم أنها تعبير عن تيقظ قومي قائم على التمايز الإثني والخصوصية الثقافية للنخبة المستلبة والمتغربة والتي أفرزها الواقع الاستعماري الفرنسي وخاصة في منطقة بلاد القبائل، حيث تركزت عملية التبشير والفرنسة؟ أم أنها مجرد تعبير عن تأزم المناخ السياسي والثقافي وانسداد الوضع الاجتماعي والاقتصادي نتيجة فشل المشروع الوطني الجزائري في تجاوز الموروث الاستعماري وعجزه وتقاعسه بعد الاستقلال عن ترميم الهوية الحضارية للشعب الجزائري.

وانطلاقا من هذه الإشكالية سوف نعالج «المسألة البربرية» في الجزائر باعتبارها موروثا ثقافيا ارتبط بالاستعمار الفرنسي، وواقعا معيشا أفرزته تجربة الحكم الوطني، وتعبيرا سياسيا عن قناعة أيديولوجية ومفهوم ثقافي، وهذا ما يدفعنا في هذه المعالجة إلى تجاوز العرض التاريخي المبسط والمقاربة الصحفية المعبرة عن موقف سياسي أو قناعة أيديولوجية، والابتعاد عن التعميمات والأحكام الجاهزة وتكرار ما كتب حول هذه المسألة. وهذا ما يفرض علينا كذلك التنبيه، في مستهل هذه الدراسة، إلى أننا لم نأخذ باصطلاح «الأمازيجية»، وإنما استعملنا تعبير «البربرية» لأصالته التاريخية، ولكون مصطلح الأمازيجية كلمة موضوعة لغرض سياسي أيديولوجي قائم على مغالطة لفظية تحاول التستر على الأصول الأولى لهذه المسألة وتهدف إلى تجاوز الخاص إلى العام، بحيث تكتسي قناعات النخبة الداعية لها شكل مطالب مشتركة وطموحات مشروعة لمختلف الجهات التي توجد بها المجموعات الناطقة بالبربرية.

كما يتعين علينا كذلك التأكيد أن دراستنا للمسألة البربرية في منطلقاتها وتطورها التاريخي يظل محصورا في المجموعة المؤمنة بها والمتعصبة لها والتي يكاد أغلب أفرادها ينتمون إلى النخبة الفرانكوفونية ببلاد القبائل[1]؛ وهذا ما يبعد سكان «بلاد القبائل» عن أي موقف جهوي وإحساس طائفي معاد للعروبة والإسلام، فالقبائل عبر تاريخهم ومن خلال مواقفهم جزء لا يتجزأ من المجموعة الوطنية الجزائرية، لا يختلفون في شيء في قناعاتهم وميولهم ولا يقلون شأنا في إسهامهم وعملهم لتعزيز الهوية الجزائرية وصيانة الوحدة الوطنية والتمسك والاعتزاز بها.

انطلاقا من كل ذلك سوف نستعرض الأدبيات المؤسسة للمسألة البربرية، ونعرف بالنخبة البربرية بالجزائر وتأثيراتها في الواقع الجزائري (١٩٤٨ - ٢٠٠٣)، ونأمل أن يجد القارئ العربي في هذه الدراسة ما يسمح له بتكوين فكرة محددة ورأي صريح في المسألة البربرية من حيث منطلقاتها وتطوراتها وتأثيراتها على الواقع الجزائري.

أ - التأسيس للمسألة البربرية في الجزائر (١٨٣٠ - ١٩١٩)

تندرج الفكرة المؤسسة للمسألة البربرية في الجزائر ضمن المخطط الاستعماري الفرنسي في الجزائر القائم على تحقيق هدف استراتيجي يتمثل في العمل على إلغاء الوجود التاريخي للشعب الجزائري، من حيث أسسه المادية ومقوماته الحضارية[٢]، وقد تحددت معالم هذا المشروع الاستعماري الذي يستهدف البنية الاجتماعية والحضارية في فكرة تقسيم سكان الجزائر وتصنيفهم إلى بربر وعرب، لتوفير الشروط الملائمة لبقاء فرنسا في الجزائر ولتهيئة الظروف في حالة انتهاء السيادة الفرنسية لتكوين كيانات محلية قائمة على التمايز اللغوي والخصوصية الإثنية.

لقد وجد مخططو السياسة الاستعمارية بالجزائر في المناطق التي مازال سكانها يستعملون لهجاتهم البربرية مثل الأوراس وميزاب والهوقار والقبائل ما يرونه شروطا أولية ووضعية ملائمة لتحقيق ما يطمحون إليه[٣]، وقد تركز اهتمامهم في ذلك على منطقة القبائل، لأنها حسب مفهومهم أكثرها تقبلا وتأثيرا على باقي أقاليم الجزائر، فهي منطقة قريبة من مدينة الجزائر عاصمة القطر الجزائري وبيئة كثيفة السكان صعبة التضاريس محدودة الموارد لا تتقبل الاستيطان الأوروبي الواسع ولا تسمح بالاستغلال الاقتصادي الرأسمالي، فضلا عن كونها إقليما يتميز بخصائصه من حيث لغة السكان وعاداتهم وتقاليدهم الخاصة التي جعلت الفرد القبائلي - في نظرهم - يتمسك باستقلاليته ويعتز بانتمائه القبلي ويحجم عن الاندماج مع غيره، ويجهد نفسه في الحصول على قوته وتوفير حاجياته.

فبعد إخضاع بلاد القبائل وإخماد مقاومة رجال الزوايا بها (١٨٤٤ - ١٨٥٧)[٤]، انصب اهتمام الضباط الفرنسيين العاملين بالمنطقة وموظفي الإدارة المحلية المعروفة بـ «المكاتب العربية» (Bureaux arabes) وبـ «الدوائر البلدية الممتزجة» (Communes mixtes)[٥]، كما تركز نشاط الباحثين الفرنسيين المختصين - وأغلبهم ممن عمل بالجيش الفرنسي - بالشؤون الأهلية (Affaires indigènes)، على رصد كل ما يميز «القبائل» عن غيرهم من الجزائريين، بتشجيع من الحكام العامين للجزائر مثل المارشال بيجو (Maréchal Th. R. Bugeaud) والجنرال راندون (Général Randon) وماكماهون (Mac Mahon) الذين كانوا يصدرون تعليمات خاصة بفصل القبائل عن غيرهم من الجزائريين في المعاملات وفي القوانين. وقد أبدى هؤلاء

الضباط والموظفون الفرنسيون حماسة وإصرارا في مهمتهم حتى عرفوا في أوساط الإدارة الفرنسية بالضباط والموظفين «ذوي الميول القبائلية» (Officiers kabylophiles) وكونوا لأنفسهم قناعات تتلخص في فصل القبائل عن باقي الجزائريين، وهذا ما جعلهم يؤمنون بضرورة أن يكون لفرنسا «سياسة بربرية» في الجزائر، ونظرا لكون تلك السياسة غير واقعية ومستحيلة التطبيق لرفض غالبية السكان لها ولتخوف المعمرين الأوروبيين من نتائجها، فإنها ظلت مجرد فكرة أيديولوجية وخطة سياسية، عرفت لدى العديد من الدارسين للسياسة الفرنسية في الجزائر بـ «الخرافة القبائلية» أو «الوهم القبائلي» (Mythe kabyle)، وكان في طليعة من حلل هذه السياسة المؤرخ شارل روبير آجرون (Ch. R. Ageron)(٦).

وبغض النظر عن ملابسات هذا الوهم أو الخرافة القبائلية فإن الاهتمام بمنطقة القبائل وفر إسهاما أدبيا وتاريخيا ومرجعا أيديولوجيا للسياسات البربرية لفرنسا في الجزائر، كانت بدايته ما تركه المستشرق الفرنسي فانتور دو بارادي (Venture de Paradis) أواخر القرن الثامن عشر من ملاحظات حول قواعد اللغة البربرية ومفرداتها، والتي جمعت وطبعت بباريس (١٨٤٤) بعنوان «قواعد ومفردات اللغة البربرية»(٧)، وكذلك ما لاحظه الأب رينال (Abbé G. F. Raynal) عن البربر في كتابه: «التاريخ الفلسفي والسياسي لمؤسسات وتجارة الأوروبيين في أفريقيا الشمالية» (١٨٢٦)(٨).

لقد غطى الإسهام الفرنسي المتعلق بمنطقة القبائل والمؤسس للمسألة البربرية فترة تجاوزت القرن (١٨٢٦ – ١٩٣٠) وأوجد رصيدا معتبرا من الأدبيات والدراسات التي تعالج «إثنوجرافية القبائل» من حيث التقاليد والأعراف والروايات الشفوية والتراث الفولكلوري والمظاهر الاجتماعية والدلالات اللغوية والبقايا الأثرية، فكانت أساسا لما يعرف بـ «رصيد الوثائق البربرية» (Fonds de documentation berbère)، هذا الرصيد الذي حرص الآباء البيض في بلاد القبائل على جمعه منذ سنة ١٨٤٧، وعملت مراكز البحث الفرنسي حاليا على توفيره في المكتبات ليكون مرجعا مفضلا للباحثين الفرنسيين ولدعاة الفكرة البربرية في الجزائر.

شكلت هذه الدراسات حول المسألة البربرية بالجزائر أدبيات أيديولوجية ومعالجات إثنوجرافية كانت الأسس التي يقوم عليها علم «الاجتماع الاستعماري» في الجزائر (Sociologie coloniale) وتنطلق منها «الإثنوجرافية والأنثروبولوجية الأهلية» (Anthropologie et ethnologie indigènes)، وقد أحصى منها العقيد ماسكوراي (Masqueray) في كتابه «تكوين المراكز الحضرية للسكان المستقرين بالجزائر: قبائل جرجرة والأوراس وميزاب» الصادر سنة ١٨٨٦، ستمائة عنوان عن بلاد القبائل ومائة وسبعين عن منطقة الأوراس(٩).

ولأهمية هذه الدراسات المؤسسة للدعوة البربرية في الجزائر، فإننا سوف نشير إلى بعض العينات المهمة منها مرتبة حسب تاريخ ظهورها في القائمة التالية[١٠]:

– (١٨٣٥) ج. فرعون (J. Pharaon): القبائل وبجاية.
– (١٨٣٧) أ. دورو دو لامال (A. Dureau de la Malle): معلومات حول استيلاء الفرنسيين واستقرارهم في هذا الجزء من شمال أفريقيا.
– (١٨٣٧) الضابط هـ. صالادان (H. Saladin): رسالة حول استعمار الممتلكات الفرنسية في شمال أفريقيا.
– (١٨٣٩) العقيد إدمون لابين (Colonel Ed. Lapène): ستة وعشرون شهرا ببجاية – مذكرة تاريخية وأخلاقية وسياسية وعسكرية حول القبائل، طبع جزء منه منفصل بعنوان: لوحة تاريخية واجتماعية وسياسية حول القبائل (١٨٤٦).
– (١٨٤٠) القس سوشي (Abbé Suchet): رسائل أساسية ومثيرة حول البلاد الجزائرية.
– (١٨٤١) الأب دوغا (Père Dugas): بلاد القبائل وشعب القبائل.
– (١٨٤١) البارون بود (Baron Baude): الجزائر.
– (١٨٤١) أ. بافو (E. Bavoux): رحلة سياسية ووصفية في الشمال الأفريقي.
– (١٨٤٤) ش. بروسلار (Ch. Brosselard): القاموس الفرنسي البربري، بمعونة سيدي أحمد بن الحاج علي.
– (١٨٤٥) المارشال ث.ر. بيجو (Maréchal Th. R. Bugeaud): عرض للوضع الحالي للمجتمع العربي أو مختلف الأعراق التي تسكن البلاد الجزائرية (عربا وقبائل).
– (١٨٤٧) الكابتن فابار (Capitaine Fabar) والجنرال أوجين دوما (Général Eu. Dumas): بلاد القبائل الكبرى – دراسات تاريخية.
– (١٨٤٧) ش. دوبلان (Ch. Duplan): القبائل وبلاد القبائل.
– (١٨٤٨) الكابتن أ. كاريت (Capitaine E. Carette): دراسة حول بلاد القبائل الحقيقية.
– (١٨٥٢) الجنرال أوجين دوما (Général Eu. Daumas): عادات وتقاليد البلاد الجزائرية (التل وبلاد القبائل والصحراء) وبلاد القبائل والمجتمع البربري.
– (١٨٥٧) أ. بربروغجي (A. Berbrugger): الفترات العسكرية في تاريخ بلاد القبائل، والتخوم العسكرية للقبائل الكبرى تحت الحكم التركي (مقاطعة الجزائر).
– (١٨٥٨) ش.ل. فيرو (Ch. Féraud): مذكرات حول بجاية.
– (١٨٥٩) س. دوفو (C. Devaux): قبائل جرجرة.
– (١٨٦١) الطبيب أ. برنار (Dr. A. Bernard): الحملة العسكرية على بلاد القبائل.
– (١٨٦١) العقيد ل. غان (Colonel L. Guin): مذكرة حول الشيخ قاسم القشتولي.

- (١٨٦٤) البارون هنري أوكابيتان (Baron H. Aucapitaine): القبائل واستعمار الجزائر.
- (١٨٦٦) ش. فارين (Ch. Farine): عبر بلاد القبائل.
- (١٨٦٦) ن. بيبيسكو (N. Bibesco): قبائل جرجرة.
- (١٨٦٧) غابريال هانوتو (G. Hanoteau): الأشعار الشعبية لقبائل جرجرة.
- (١٨٧١) أو. بومال (Au. Pomel): أجناس أهالي بلاد الجزائر (عرب، قبائل، حضر، يهود).
- (١٨٧٢) العقيد أ. هانوتو (A. Hanoteau): قواعد القبائلية.
- (١٨٧٢) أ. هانوتو (A. Hanoteau) وأ. لوتورنو (A. Letourneau): بلاد القبائل والعادات القبائلية.
- (١٨٧٣) العقيد ن. روبان (Colonel N. Robin): مذكرة حول التنظيم العسكري والإداري للأتراك ببلاد القبائل الكبرى.
- (١٨٧٥) هـ. فورنال (H. Fournel): البربر دراسات حول فتح العرب لأفريقيا.
- (١٨٧٨) الطبيب غافوا (Dr. Gavoy): مذكرة حول تيزي أوزو.
- (١٨٨١) م. مانوفرييه (M. Manouvrier): أنثروبولوجية الجزائر.
- (١٨٨٤) أو. مرسييه (E. Mercier): أهالي القطر الجزائري.
- (١٨٨٦) أو. ماسكوراي (E. Masqueray): تكوين المراكز العمرانية لدى السكان المستقرين بالبلاد الجزائرية (قبائل جرجرة...).
- (١٨٨٦) أو. هوداس (O. Houdas): إثنوجرافية الجزائر.
- (١٨٨٨) ش. أو. بيري (H. E. Perret): حكايات جزائرية.
- (١٨٨٨) ب. غافار (P. Gaffard): الجزائر المحتلة.
- (١٨٨٨) كامي فيري (C. Viré): القبائل.
- (١٨٨٩) أو. شارفينيا (E. Charveniat): عبر بلاد القبائل والمسائل القبائلية.
- (١٨٩٠) ل. رين (L. Rinn): تمرد القبائل سنة ١٨٧١.
- (١٨٩٢) جول ليونال (J. Lionel): أجناس البربر، قبائل جرجرة.
- (١٨٩٥) ج. بواسييه (G. Boissier): أفريقيا اللاتينية.
- (١٩٠٥) جورج إيليه (G. Elie): بلاد القبائل والآباء البيض.
- (١٩٠٥) ج. لوميستر (J. Le Maistre): عادات وتقاليد القبائل.
- (١٩١٢) أ. لاوست (E. Laoust): دراسة حول اللهجات البربرية لشنوة مقارنة بلهجات بني مناصر وبني صالح.
- (١٩١٣) إد. دوتي (Ed. Doutté) وأو. ف. غوتييه (E. F. Gautier): تحقيق حول انقراض اللغة البربرية.
- (١٩١٣) ج. مارسيه (G. Marçais): العرب في بلاد البربر من القرن العاشر إلى القرن الرابع عشر.

- (١٩١٤) العقيد ل. بيشو (Colonel L. Péchot): تاريخ أفريقيا الشمالية.
- (١٩٢١) ف. بيكيه (V. Piquet): حضارات شمال أفريقيا (البربر والعرب والترك).
- (١٩٢١) أو. برنار (Au. Bernard): تحقيق حول السكن الريفي للأهالي الجزائريين، الجزائر (١٩٢٩).
- (١٩٢٣) أو. لارشيه (E. Larcher) وجـ. ريكتنفالد (G. Rectenwald): مدونة أولية للتشريع الجزائري.
- (١٩٢٣) لويس برتران (L. Bertrand): الإسلام ونفسية المسلمين - فصيلة الأجناس (١٩٣٠).

ب- فرضيات وطروحات المسألة البربرية بالجزائر

إن هذه الدراسات حول العنصر البربري في الجزائر وما يتعلق منها بالبناء الاجتماعي لمنطقة القبائل وخاصة ما يرجع منها إلى العادات والتقاليد والثقافات الشفوية والمهارات العلمية والظواهر المادية وشواهد ما قبل التاريخ والبقايا الأثرية والدلالات اللغوية وفرت الإطار النظري والمرجع الأيديولوجي لتحديد قواعد تطبيقية «للسياسة البربرية» لفرنسا في الجزائر، هذه السياسة التي صيغت من طرف منظري المشروع الاستعماري في شكل فرضيات مسلم بها وأفكار غير قابلة للمناقشة والنقد من أجل تحقيق أهداف محددة أساسها تقسيم الجزائريين إلى هويتين قبائلية وعربية ووضع حواجز بين المجموعتين لمصلحة الاستعمار الفرنسي ولفائدة الثقافة الفرنسية.

و انطلاقا من قراءة متفحصة لهذه الفرضيات والأفكار المؤسسة للمسألة البربرية يمكن تحديد الخطوط العامة لها في النقاط التالية:

١- فصل القبائل عن باقي الجزائريين باعتبارهم مع غيرهم من المجموعات البربرية إثنية متميزة لا تمت للعرب بأي صلة، بل هي معادية بطبيعتها للعرب (Les berbères ennemis nés des Arabes)، إذن فعلى فرنسا والحالة هذه أن توجد توازنا بين العرب والقبائل باعتبارهما إثنيتين أو قوميتين متميزتين، وهذا ما أوضحه أو. شارفينيا بقوله: «يوجد في الجزائر عنصران متميزان من حيث اللغة والعادات وحتى الدين، وهما العنصر القبائلي والعنصر العربي، ويجب علينا أن نبقي هذا التمايز والانقسام»[11].

بادرت الإدارة الفرنسية في الجزائر إلى سن قوانين تهدف إلى إبعاد القبائل عن باقي الجزائريين في المعاملات الإدارية وفي التمثيل المحلي، فجعلت للقبائل تمثيلا خاصا بهم في المجالس المالية (Délégations financières) (١٨٩٨)، وخصصت لهم ستة ممثلين من مجموع واحد وعشرين ممثلا في هذه المجالس لكل الجزائريين؛ وقد كانت حجة الإدارة الفرنسية ودارسي البربريات في هذا التقسيم أنهم يسعون إلى المحافظة على إثنية السكان الأصليين

لشمال أفريقيا، وهم البربر، المهددة من جهة العنصر العربي الذي يمثل في نظرهم فئة ضئيلة تهيمن على أغلبية محلية حسب تعبير دي شومان[12]، ويجاريه في ذلك فيكتور بيكي (V. Piquet) عندما يعلن صراحة أنه: «لا يمكن القبول بالفكرة القائلة بأن شمال أفريقيا أهل بالعرب... إن سكان شمال أفريقيا غير عرب فهم ليسوا سوى مغاربة (Maures)... إن هذه البلاد هي تراث هذا الجنس الجميل الذي يسكن جبال القبائل»[13]، ويؤكد فكرته لويس برتران (L. Bertrand) عندما يعتبر أن: «البربر في الجزائر هم الأصل وأن العرب ما هم إلا غزاة دخلاء»[14]، وهو لا يختلف في توجهه هذا عن أوغيسطان برنار (Au.Bertrand) الذي يحط من شأن العرب ويذكر: «أنه يجب ألا نبالغ في تأثير الحملة الهلالية التي عربت المغرب في القرن الحادي عشر، فالبربر وإن نسوا لغتهم وأخذوا لغة الغزاة، فهم بكل يقين قد حافظوا على تفوقهم العددي»[15]، والحكم نفسه نجده عند فورنال (Fournel) عندما يستخلص في دراسته للفتح العربي لبلاد المغرب: «أنه اكتشف الجنس البربري وتعرف على طباعه وتيقن أن نسبة تأثره بالعرب ليس لها أي أهمية»[16].

وقد انتهى الأمر بدارسي البربريات من الفرنسيين في الجزائر إلى حد اعتبار القبائل أقرب الجماعات السكانية إلى الأوروبيين، فحسب فيكتور بيكي: «أن لهم صلة قرابة بالأجناس الأخرى بحوض البحر المتوسط، وأنهم جنس قوي عرف كيف يحد من غرائزه الحربية ويحولها إلى نشاط سلمي متميز»[17]، أما غاستون بواسييه (G. Boissier) فيرى أن: «القبائل شعب نبيل في انتمائه قابل للتحول السريع والتقبل لكل الحضارات التي كان على اتصال بها، وهو يعد من بين الشعوب التي استطاعت أن تحافظ جيدا على خصائصها الأولية وطبيعتها الخاصة، وهذا ما جعله شعبا يجمع عدة خصائص قد لا نجدها متوافرة لدى شعب آخر بهذه الدرجة، فهو قد يظهر لنا أنه مستسلم متقبل بصفة تامة ومتعايش مع أوضاع الآخرين، ولكنه في أعماقه يحافظ على نفسه وبكلمة واحدة هو شعب قليل المقاومة ولكنه شديد الثبات والاستمرار»[18]. وهذا ما أخذ به أحد دعاة البربرية ببلاد القبائل وهو المحامي أبازيزن الذي استبدل اسمه بأوغسطين بعد اعتناقه المسيحية، إذ يعتبر: « أن القبائلي ليس ساميا في أصله، ولكنه ينتمي إلى إنسان المتوسط الذي ألجأه التاريخ إلى جبال جرجرة والذي هو في ميوله أقرب إلى الشعوب اللاتينية»[19].

وقد صاحب هذا التوجه محاولة تحديد المواصفات الإثنية للعرب والقبائل، فوصفوا العرب بأنهم بدو يمتهنون الفروسية ومتدينون وذوو شعور وعيون سوداء وبشرة أكثر سمرة، فيما القبائل مشاة وفلاحون قليلو التدين شقر الشعور زرق العيون، مع أن هذه الأحكام في أساسها منافية لكل منطق علمي وحقيقة تاريخية، لأن سكان الجزائر يعتبرون من عنصر بشري واحد نتج عن امتزاج العرب بالبربر وانصهار الأقوام الأخرى التي اختلطت بهم بحيث أصبح من المستحيل التمييز بين البربري القح والعربي الأصيل.

ومن هذا المنطلق فإن منظري السياسة البربرية لفرنسا في الجزائر لم يترددوا في إطلاق أحكام عنصرية صارخة تحط من شأن من اعتبروه عربيا، فالجنرال دوما (Général Eu. Daumas) يستنتج في دراسته للمجتمع الجزائري أن العربي بدوي مترحل بدائي ومنحط وغير جدي وكسول وأن القبائلي فلاح منتج متحضر فخور بنفسه وعامل مجتهد يرى في الكسل عارا ومذلة[30]. وكذلك الدليل السياحي لبجاية (Guide de Bougie) الصادر في ١٩١٤ الذي يعرف السائح الأوروبي بطبيعة السكان بهذه العبارة: «إن القبائل أفضل من العرب ولهم قابلية الاندماج في بوتقة التقدم لحضارتنا»[31]. وقد كان القصد من هذا الحط من شأن العنصر العربي وإلحاق شتى الأوصاف المنحطة به والافتخار بالعنصر القبائلي هو جعل القبائل يحسون بشخصيتهم ويخلق لديهم عقدة التميز التي سوف تكون بمثابة حاجز نفسي بينهم وبين باقي الجزائريين.

وقد أخذ هذا التوجه لدى مجموعة الضباط والموظفين ودارسي البربريات الفرنسيين في الجزائر طابع حملة صليبية بلغت أوجها في نهاية القرن التاسع عشر وظلت آثارها ماثلة حتى الذكرى المئوية للاحتلال الفرنسي للجزائر (١٨٣٠) (Centenaire)، فصنفوا العرب في خانة الأعداء والخصوم واعتبروا العرب في الجزائر أعداء والفتح الإسلامي احتلالا والهجرة الهلالية في القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) عامل تخريب وتدمير. فالضابط الفرنسي كاريت (E. Carette) وهو أحد منظري السياسة البربرية لفرنسا في الجزائر يصف الوجود العربي بالجزائر بهذه العبارات الاستفزازية: «لقد كان هجوم العرب الفاتحين كالإعصار يقتلع الأشجار ويهدم المنازل، وهجوم الهلاليين كالحريق الهائل الذي يذر الأشجار والمساكن رمادا تذروه الرياح، فما أبقاه الإعصار قضى عليه الحريق، وما بقي عن السياسة العربية قائما ذهب به الطبع الهلالي، فأتم الهلاليون أعمال التخريب التي ابتدأها الخلفاء الأولون»[32]. والموقف نفسه يتبناه أحد دعاة البربرية المدعو لحواسن معتوقي عندما يعلق عن التغريبة الهلالية بهذه العبارة: «إنها كثيرة هي الآلام التي نتجت عن اجتياح الهلاليين في الماضي، هذا الاجتياح الذي كان نتيجة خيانة وغدر عرب القاهرة (يقصد الفاطميين) الذين يتحملون مسؤولية ذلك»[33].

٢- إبعاد القبائل عن الأحكام الإسلامية من حيث الأحوال الشخصية والمعاملات والقوانين واستبدالها بالتقاليد والعرف والعادات (Us et coutumes) وبالقوانين الفرنسية لكونها كفيلة بتأكيد خصوصيتهم العرقية ووضعهم الاجتماعي المتميز ولأنها أكثر ملاءمة لنفسية القبائل التي زعموا أنها لم تتأثر كثيرا بالوازع الديني، فضلا عن أن إلغاء الأحكام الشرعية لدى القبائل في حد ذاته يعتبر بمثابة القضاء على القاسم المشترك الذي يوحد الجزائريين ويحفظ كيانهم ويحول دون نجاح المخطط الاستعماري الفرنسي الذي يستهدف هويتهم.

وفي هذا المسعى بادر الحكام الفرنسيون بالجزائر بعد إخضاعهم بلاد القبائل إلى إلغاء أحكام الشريعة الإسلامية التي كانت متبعة في أوساط قبائل جرجرة، فأصدر حاكم الجزائر راندون (Randon) تعليمة (Circulaire) تحت رقم ٤٩٧ بتاريخ ١١ يناير ١٨٥٨ للضباط العسكريين القائمين على المكاتب العربية ببلاد القبائل يطلب فيها منهم التخلي في معاملاتهم عن القوانين التي لها اتصال بالشرع الإسلامي، والتي كانت «المكاتب العربية» تطبقها في مجمل أنحاء الجزائر، واستبدالها بتنظيم محلي خاص بالقبائل لكونه يتلاءم مع أفكارهم ويقربهم أكثر إلى النظام الفرنسي [٢٤]، وبالفعل دخلت هذه التعليمة حيز التنفيذ العملي بعد أن صيغ العرف القبلي في شكل قوانين قابلة للتطبيق، وقد كان في طليعة الضباط المتحمسين لاستبدال أحكام الشرع الإسلامي بالعرف القبلي العقيد بيشو (Colonel Péchot)، فقد كان يرى أن من واجب فرنسا أن تصوغ كل الأعراف والتقاليد القبلية في شكل أحكام وتطبقها في كل بلاد القبائل، وقد وجد المساعدة من العقيد هانوتو (Colonel Hanoteau) والمستشار لوتورنو (Conseiller Letourneau)، فلم يتراجع الأول أمام الصعوبات والعوائق القانونية وأكد الثاني في رسالته المؤرخة في ١٤ نوفمبر ١٨٦٩ للسلطات الفرنسية: «إن فكرة إحياء العرف القبلي قد فرضت نفسها وشقت طريقها للتطبيق في شكل أحكام موحدة وموثقة على نصف مليون من البربر (القبائل)» [٢٥].

وبالفعل فقد انصب اهتمام الضباط الفرنسيين العاملين بمنطقة القبائل ومستشاري الإدارة الفرنسية بها على توفير المادة القانونية القابلة للتطبيق اعتمادا على الملاحظات التي جمعوها والكتابات التي أنجزوها حول عادات وتقاليد القبائل، مما وفر مادة قانونية عرفت بـ«القانون القبلي»، وأوكلت إلى كل من كاريت (E. Carette) ودوما (Eu. Daumas) وهانوتو (Hanoteau) ولوتورنو (Letourneau) وميو (Milliot) مهمة تجميعها وصياغتها، وبذلك أمكن للإدارة الفرنسية ببلاد القبائل إلغاء أحكام الشريعة الإسلامية المتعلقة بالأوقاف والمعاملات من نكاح وطلاق وما يتفرع عنهما من ميراث ووصية وحجر وتعويضها بالقانون القبلي. فقد نص قانون ٣١ ديسمبر ١٨٥٩ الخاص بأحكام الشريعة الإسلامية المتبعة في الجزائر على أن بلاد القبائل لا يشملها هذا القانون، ولم يطل الأمر حتى اغتنمت السلطات الفرنسية أحداث انتفاضة الرحمانيين (١٨٧١) لتنزع الصلاحيات القضائية ذات الصبغة الإسلامية من مجلس الجماعة (الخروبة) وتجعلها في يد قاضي الصلح المعروف بالقاضي الموثق المكلف بتسجيل القضايا ومساعدة محرري العقود الفرنسيين (Notaires)، وبعد ثلاث سنوات من ذلك تم عمليا إلغاء القضاء الإسلامي ببلاد القبائل وتعويضه رسميا بالقانون الفرنسي في كل المعاملات بفعل قانون ٢٩ ديسمبر ١٨٧٤، وهذا ما استوجب تجميد المجالس الاستشارية وحل مجالس الجماعة نهائيا (١٨٨٢) وتحويل صلاحياتها إلى قضاة الصلح (الموثقين) الفرنسيين (١٨٨٩) [٢٦].

و كان الهدف من هذا التوجه المعادي للهوية الإسلامية هو جعل منطقة القبائل ميدان تجربة لما سوف يعمم على جهات عدة أخرى من الجزائر والمغرب الأقصى، وقد بدا التحضير لذلك مع استدعاء إدموند دوتي (Ed. Doutté) إلى الرباط (١٩١٢) ونقل آندري باسيه (A. Basset) من الجزائر إلى الرباط (١٩٢٢ - ١٩٣٠)، لتعزيز جهود بعض دارسي البربريات في عملهم الدؤوب من أجل إصدار الظهير البربري في المغرب الأقصى (١٩٣٠)[٣٧].

هذا وقد ظلت هذه السياسة الفرنسية أساسا لعمل المشرعين الفرنسيين الذين اشترطوا على الجزائريين، للحصول على المواطنة الفرنسية، التخلي عن أحكام الشرع الإسلامي فيما يخص الأحوال الشخصية سواء في مواد مرسوم الإمبراطور نابليون الثالث المعروف بالسيناتوس كونسولت (Senatus Consulte) في ١٤ يوليو ١٨٦٥ أو أحكام قانون الأحوال الشخصية لعام ١٩١٩.

٣- العمل على إضعاف الشعور الإسلامي لدى القبائل ونشر المسيحية بينهم بحيث انطلق منظرو المشروع الاستعماري وفي مقدمتهم بعض رجال «كنيسة أفريقيا» في سعيهم لتحييد العقيدة الإسلامية والتمهيد لنشر المسيحية بين القبائل من مسلمات غاية في السذاجة، فقد اعتبروا أن إسلام البربر، وخاصة القبائل منهم، إسلام سطحي وأن عقيدتهم الأصلية هي المسيحية، وأن على فرنسا أن تساعدهم على استرجاعها. وكانوا يهدفون من وراء ذلك إلى القضاء على العامل المشترك والرابطة التي لا تنفصم بين الجزائريين والعروة الوثقى التي تشد الجزائر وباقي أقاليم المغرب إلى ربوع المشرق العربي[٣٨]. فاعتبرت الإدارة الفرنسية «الإسلام» عدوها الأول في الجزائر، مما جعلها تعمد إلى محاصرة الكتاتيب القرآنية وتحارب من يحاول تعليم العربية باعتبارها لغة القرآن ووسيلة لفهم العقيدة والتفقه في الدين، وقد انتهى الأمر بالإدارة الفرنسية، سنة ١٩٠٤، إلى سن قانون يعتبر اللغة العربية لغة أجنبية لا يسمح بتعليمها إلا بتصريح خاص.

ومع المقاومة التي أبدتها زوايا بلاد القبائل - في الحفاظ على تعليم القرآن وأحكام الدين، وفي توعية السكان بمخاطر الحركة التبشيرية - اتخذ النشاط التبشيري ببلاد القبائل في بدايته طابع أعمال خيرية وخدمات صحية وتعليمية، فبادرت المؤسسة التبشيرية برئاسة الأسقف لافيجري إلى تقديم يد العون والمساعدة للمحتاجين وتوفير التعليم في المؤسسات الدينية، وقد وجدت فرصة سانحة في مجاعة ١٨٦٧. هذه المجاعة التي ذهب ضحيتها ما يقدر بربع سكان الجزائر ومنهم عشرات الآلاف في بلاد القبائل، فخصصت الأسقفية إعانات للمتضررين قدرت بـ ٨٠٠٠٠ فرنك جمعت بالاستعانة بالسلك الكنسي بفرنسا، وهذا ما سمح بجمع ١٧٥٣ طفلا يتيما تتراوح أعمارهم بين ثماني وعشر سنوات من بلاد القبائل، ووفرت لهم المأوى والدراسة بعد تعميدهم وتلقينهم مبادئ الدين المسيحي[٣٩].

ولم ينته القرن التاسع عشر حتى أنشئت ثلاثون كنيسة ببلاد القبائل وفتحت سبعة عشر مدرسة تبشيرية بها ٢١٥٨ طفلا موزعين على ٦٠ قسما دراسيا يعلم بها ٣٤ راهبا من «الإخوة البيض» و٥٠ راهبة من «الأخوات البيض» موزعة على العديد من قرى بلاد القبائل منها: الواضية (١٨٧٨)، بني إسماعيل، جمعة الصهاريج، بني منقلات، إيغيل علي، ثاقمونت عزوز، تيزي أوزو، واد عيسي، آقبو (١٩٢٨)[٣٠]، وهذا ما سمح فيما بعد بتخريج عدد أكبر من ذوي الثقافة الفرنسية المتفهمين لمتطلبات الحضارة الغربية والبعيدين عن كل انتماء عربي أو إحساس إسلامي.

لم يحقق النشاط التبشيري في بلاد القبائل مكاسب معتبرة، فلم يعتنق المسيحية إلا أفراد قليلون أغلبهم اندمج في المجتمع الفرنسي بعد حصولهم على الجنسية الفرنسية ولم يعودوا يعتبرون أنفسهم من القبائل الذين ظلوا على دينهم، لأن المجتمع القبائلي رفضهم واعتبرهم كفارا ومرتدين لا يجوز التعامل معهم بل لم يسمح لهم بأن يدفنوا في مقابر المسلمين، أما الذين حصلوا على الجنسية الفرنسية وتخلوا عن كل أحكام الشريعة الإسلامية فقد اعتبرتهم الإدارة الفرنسية كباقي الجزائريين رغم تجنسهم والتزامهم في معاملاتهم بالقانون الفرنسي، كما حدث في الانتخابات المحلية بالقبائل التي رفض نتيجتها الفرنسيون حتى لا يكون المسلمون أغلبية بالمجلس البلدي، رغم أن أغلب الفائزين بها كانوا من القبائل المتجنسين الذين تخلوا عن أحوالهم الشخصية الإسلامية»[٣١].

٤- دمج القبائل في بوتقة الحضارة الغربية وتمثلهم في المجتمع الفرنسي وتسخيرهم لخدمة المصالح الفرنسية في شمال أفريقيا بدعوى أنهم أقرب إلى الفرنسيين منهم إلى باقي الجزائريين في أصولهم وعاداتهم وقدراتهم وقابليتهم. فالشعب القبائلي - حسب أقوالهم - سليل سكان فرنسا الأصليين من الغاليين والرومان، وهذا ما جعله متقبلا بطبعه للحضارة الفرنسية، فاعتبر الكاتب الفرنسي أليكسي دو طوكفيل (A. de Tocqueville) أن: «بلاد القبائل وإن كانت مغلقة أمامنا إلا أن نفوس وضمائر سكانها القبائل متقبلة لنا»[٣٢]، وجاراه في ذلك العقيد آندري (Colonel André) الذي كان يرى أن: «القبائل هم أكثر قربا من شعب فرنسا وأن التفاهم المتبادل معهم ممكن الوصول إليه بكل سهولة»[٣٣].

بهذا التوجه اعتبر دعاة المشروع الاستعماري الفرنسي ببلاد القبائل أن أحسن وسيلة لاستيعاب القبائل وصهرهم في بوتقة المجتمع الغربي هي نشر التعليم الفرنسي بينهم بعد أن فشلت محاولات التنصير، فبدأت عملية فرنسة بلاد القبائل باكرا عندما بادرت حكومة جول فيري (Jules Ferry) بفتح أربع مدارس عرفت بـ «المدارس الوزارية» في كل من تامازيرت وجمعة الصهاريج وتيزي راشد وتاوريرت ميمون وآزفون لتكون نموذجا للمدرسة اللاتينية الفرنسية المكلفة بنشر الثقافة والقيم الفرنسية في المراكز السكانية لبلاد القبائل[٣٤]. ووفرت

هذه المؤسسات التعليمية النموذجية - مع العديد من المدارس البلدية التبشيرية التي أنشئت في قرى بلاد القبائل - التعليم الفرنسي لغالبية الأطفال ببلاد القبائل، بحيث رفعت نسبة المتمدرسين بمنطقة القبائل إلى مستويات لم تعرف في غيرها من الأقاليم الجزائرية، فأصبح لكل ٢١٠٠ طفل مدرسة فرنسية ببلاد القبائل سنة ١٨٨٣ في مقابل مدرسة واحدة لكل ٢٧٠٠٠ في منطقة الجزائر العاصمة و٤٠٠٠٠ في ناحية عنابة رغم كون هاتين المنطقتين عرفتا تمركزا للعناصر الأوربية وتطورا اقتصاديا ملحوظا[٢٥].

تركزت مساعي مخططي السياسة البربرية لفرنسا في الجزائر على وضع إطار كفيل بالوقوف في وجه المد العربي الإسلامي الذي بدأ يفرض نفسه مع تصاعد الحركة الوطنية الجزائرية في العشرينيات والثلاثينيات، فظهرت في منتصف القرن التاسع عشر فكرة تأكيد الطابع البربري لشمال أفريقيا على أن تكون أولى حلقاته حسب هذا المخطط صبغ الجزائر بطابع قبائلي (Kabylisation de l'Algérie)، لكن هذا المسعى مع تحوله إلى قناعة لدى المهتمين بالبربريات من إداريين وضباط فرنسيين، لم يلبث أن تخلت عنه الإدارة الفرنسية بعد إلغاء الحكم العسكري بالجزائر مع سقوط حكم نابليون الثالث وتحكم المعمرين الفرنسيين في مقاليد الأمور بالجزائر (١٨٧٠)[٢٦]، فلم يجد دعاة البربرية من الفرنسيين بدا من تعديل موقفهم وطرح فكرة التحالف المثمر بين فرنسا وبين القبائل باعتبارهم ممثلي القضية البربرية في شمال أفريقيا، فمستقبل شمال أفريقيا في نظرهم يقوم على تكوين تحالف فرنسي-قبائلي كفيل بتشكيل محور شمال جنوب يجعل شمال أفريقيا جزءا مكملا لأوروبا الجنوبية بشريا واقتصاديا وحضاريا، وهذا ما عبر عنه لحواسن معتوقي أحد الداعين لهذه الفكرة بقوله: «إن بلاد البربر (شمال أفريقيا) لم تكن شرقا ولم تكن إلا بعيدة عنه... وإن علاقتنا مع القارة الأوروبية لم تفتأ عبر القرون تتقارب وتتأكد لتصبح الوسيط الذي لا يمكن الاستغناء عنه بين أوروبا الغربية وغرب أفريقيا، وهذه العلاقة تقوم على محور شمال جنوب القائم على التضامن، والذي سوف يكون له دور بارز في حركة العالم. فالمستقبـــل يكمن في أورو-أفريقية (Eura-Afrique) أو الولايات المتحدة الأوروبية الأفريقية... وإن الماضي بظاهره، كما أن الحاضر بحقائقه العملية يجعل ذلك في حكم اليقين»[٢٧]، والفكرة نفسها أخذها أحد المؤثرين في السياسة الفرنسية الجزائر الجنرال آندري بقوله: «إن سكان شمال أفريقيا قد عرفوا أن مصلحتهم الحقيقية في الانضمام إلى محور شمال جنوب القائم على فكرة «المتوسطية الغربية»، وليس محور شرقي غربي الذي ما فتئ البربر يرفضونه عبر التاريخ، وإن وجود المهاجرين من القبائل بفرنسا لدليل على التواصل الفرنسي القبائلي الذي سوف يؤسس لشراكة حقيقية فرنسية-قبائلية نابعة من رغبة الجانبين ولتحقيق فائدة الطرفين»[٢٨].

ولم يلبث هذا التوجه القائم على التحالف الفرنسي القبائلي أن اتخذ طابعا ثقافيا بعد أن استحال تحقيقه اقتصاديا وسياسيا نظرا لطبيعة الاستعمار الفرنسي ولتصاعد المد الوطني في أقطار شمال أفريقيا، فوجدوا تعويضا عن ذلك في الإنتاج الأدبي الفرنسي الذي ساهم به كتاب جزائريون من منطقة القبائل محل تقدير وتنويه لكونه يؤكد التواصل المنشود بين المجموعة القبائلية والفرنسية، وهذا ما نلاحظه بوضوح في تلك التعليقات الأدبية حول قصة «الربوة المنسية» (La colline oubliée) لمؤلفها مولود معمري كما سوف نتطرق إليه لاحقا عند تعرضنا لواقع النخبة البربرية في الجزائر.

٥- العمل على تطوير اللسان البربري وخاصة اللهجة القبائلية لتكون لغة منافسة للغة العربية ومتفاعلة مع الثقافة الفرنسية، بحيث توجه اهتمام دارسي البربريات في الجزائر إلى محاولة وضع قواعد للهجات البربرية العديدة في محاولة لضبط دلالاتها وتكوين قواميس لمفرداتها، فاعتنوا بنشر مخطوط فانتور دو بارادي (Venture de Paradis) حول قواعد ومفردات اللغة البربرية سنة ١٨٤٤ [٣٩]، وأجهد الضابط بروسلار (Brosselard) نفسه ليضع قاموسا فرنسيا بربريا بالاستعانة بأحد الموظفين القبائل يدعى سيدي أحمد بن الحاج علي[٤٠]. وأحدث بمدرسة الآداب الجزائرية كرسي لدراسة اللهجات البربرية سنة ١٨٨٥، شغله سي الهاشمي بن سي لونيس، ثم عين به سي السعيد بوليفة (١٩٠٠)، وخول له منح شهادة أولية في معرفة اللسان القبائلي ينال الحاصل عليها علاوة مالية سنوية قيمتها ٢٠٠ فرنك وإعطاء شهادة عليا في اللهجات البربرية تخول المتحصل عليها حق الانتفاع بمنحة سنوية حددت بـ ٥٠٠ فرنك، كما أحدثت جوائز تشجيعية عام ١٨٨٢ لترغيب الموظفين الفرنسيين في معرفة القبائلية[٤١].

هذا وقد أتت هذه الجهود أكلها، فلم ينته القرن التاسع عشر حتى ظهرت العديد من الدراسات حول اللهجات البربرية خاصة القبائلية منها، فكانت منطلقا لعمل الجيل الثاني من دارسي البربريات (١٩٠٠ - ١٩٤٦) وفي مقدمتهم هنري باسيه (H. Basset) صاحب الأطروحة الشهيرة حول الأدب البربري (١٩٢٠)[٤٢] وابنه آندري باسيه (A. Basset) وديستانغ (Destaing) وهنري لاوست (H. Laoust) وبيارمي (Biarmay) وإدمون دوتيه (Ed. Doutté) وغيرهم، الأمر الذي وفر إطارا للدراسات البربرية التي سوف تقوم عليها المحاولات المتأخرة للباحثين والمهتمين بالتراث البربري في مركز أبحاث الأنثروبولوجيا وما قبل التاريخ والإثنوجرافيا بالجزائر (C.R.A.P.E.) وبمدرسة اللغات الشرقية (E.L.O.) التابعة لجامعة باريس الثامنة ومخبر البحث العلمي (C.N.R.S.) بإيكس آن بروفانس ومؤسسة الأكاديمية البربرية بباريس التي ظهرت سنة ١٩٦٧.

ورغم تلك الجهود فإن الباحثين الفرنسيين في مجال الدراسات البربرية ومن التحق بهم من الجزائريين أمثال مولود معمري (١٩١٧ - ١٩٩٢) وسليم شاكر قد ظلوا عاجزين عن

التغلب على الصعوبات الجمة التي واجهتهم وحالت دون وضع قواعد محددة وقواميس عملية للهجات البربرية ولم تسمح لهم بالاتفاق حول حروف مشتركة بين اللهجات البربرية، وهذا ما أبقى التراث البربري بمختلف لهجاته ثقافة شفوية غير قادرة على تجاوز اللغة العربية أو منافسة اللغة الفرنسية. ولعل أهم تلك العوائق تكمن في تعدد اللهجات البربرية من حيث النطق والدلالة اللغوية وابتعاد بيئاتها جغرافيا عن بعضها البعض وتراجعها أمام اللغة العربية الدارجة في كثير من الجهات بفعل عملية التعريب الذاتي التي تعيشها مجتمعات شمال أفريقيا منذ القرن التاسع عشر، وهذا ما لاحظه غوتييه في تقريره الذي وضعه بطلب من الإدارة الفرنسية سنة ١٩١٠[٤٢]، والذي كان مثار قلق السلطات الفرنسية.

كل هذه الظروف والأوضاع جعلت المهتمين والدارسين للبربريات من ذوي الثقافة الفرنسية يستعملون الفرنسية وسيلة لتعليم اللهجات البربرية وأداة للتعبير عن الثقافة الشفوية التي تحملها، الأمر الذي عمق ظاهرة التفرنس بين دعاة البربرية أنفسهم، ولم يسمح بظهور إنتاج أدبي مكتوب وقابل للتطور بتلك اللهجات. وبذلك ظلت الدراسات البربرية عاجزة عن ملء الفضاء الثقافي في الجزائر الذي احتلته العربية على المستوى الشعبي والفرنسية على مستوى النخبة. وهذا ما دفع دعاة البربرية في الجزائر بعد توسع عملية التعريب الرسمي عن طريق المدرسة إلى اعتبار اللغة الفرنسية الملاذ الأخير الذي يقيهم من الذوبان في محيط تسود فيه اللغة العربية والثقافة الإسلامية.

لقد أصبح هذا الوضع الذي تعيشه اللهجات البربرية اليوم معضلة لدعاة البربرية، فبعد أن ناضلوا سياسيا من أجل مطلب اعتبار «اللغة الأمازيجية» لغة وطنية قابلة للاستعمال والتدريس بجانب العربية وجدوا أنفسهم عاجزين أمام «أمازيجيات» عديدة غير موحدة في مفرداتها وحروف كتابتها، فكل مجموعة بربرية متمسكة بلهجتها ولا ترضى بالتنازل عنها لفائدة لهجة أخرى كما أوضح ذلك الكاتب المغربي رشيد إدريسي[٤٣]، وهذا ما أثاره ملتقى اللغة البربرية المنعقد بغرداية (٢١-٢٢ أبريل ١٩٩١)، وشكل لدراسته ثلاث لجان إحداها تنظر في المعاجم والقواميس والأخرى في المعطيات التاريخية والثالثة في مسألة الكتابة والخط دون أن تنتهي إلى نتيجة. مما جعل إحدى الجرائد الجزائرية تعلق على الملتقى بأنه «انتصار كبير لأقلية لا تفهم بعضها لاختلاف لهجاتها»[٤٤].

والحقيقة أنه لا يمكن إيجاد حل لهذه الوضعية إلا بالإجابة عن العديد من الأسئلة التي لم تجد جوابا مقنعا حتى الآن، ولعل أكثرها إلحاحا على دارسي البربريات هذه التساؤلات:

- كيف يمكن توحيد اللهجات البربرية في لغة أمازيجية واحدة، وكتابتها بحروف متعارف عليها ومتفق عليها؟

- ما اللهجة المهيأة لأن تكون منطلقا لذلك. وما نوعية الحروف التي يمكن أن يتفق عليها الجميع؟ وما المدى الزمني الذي يسمح بتطور إحدى اللهجات البربرية لتصل إلى مستوى منافسة العربية وتعويض اللغة الفرنسية؟
- وهل من الممكن تقليص الفرنسية في الفضاء الثقافي للجزائر لفائدة الأمازيجية وليس على حساب العربية؟
- وكيف يكون التعامل مع الثقافة العربية المرتبطة بالمد الإسلامي والمسلحة بالبعد الوطني والتي تعرف توسعا وتطورا ملحوظا، لا يمكن إيقافه لصالح ثقافة أخرى أو لغة منافسة مهما كانت حججها ومنطلقاتها ومواقفها؟

ح- رد الفعل الجزائري على السياسة البربرية لفرنسا

لم تحقق الإدارة الفرنسية في الجزائر ما كانت تأمله من تقسيم السكان وتصنيفهم إلى قبائل وعرب، كما لم ينجح دعاة البربرية من الموظفين والضباط ودارسي البربريات -وجلهم من الفرنسيين- فيما كانوا يسعون إليه من خلق واقع ثقافي واجتماعي ببلاد القبائل قائم على تكوين هوية بربرية معادية للعربية ومتحسسة من الإسلام ومتقبلة للغة وللثقافة الفرنسية، إذ امتنعت غالبية سكان بلاد القبائل عن مجاراة دعاة البربرية فيما كانوا يسعون إليه.

وقد كان الفضل في إفشال «السياسة البربرية لفرنسا» في بلاد القبائل يعود أساسا إلى نشاط زوايا بلاد القبائل ودعاة الإصلاح من رجال زواوة الذين سجلوا صفحات خالدة في الدفاع عن هوية الجزائر لا تقل عن تلك التضحيات التي بذلوها في مواجهة التوسع الفرنسي ببلاد القبائل في منتصف القرن التاسع عشر.

لقد وقفت زوايا بلاد القبائل سدا منيعا أمام دعاة السياسة البربرية. فكانت، بحق، الخط الدفاعي المتقدم عن شخصية الشعب الجزائري الذي تحطمت عليه المحاولات الأولى للفرنسة، والتنصير المشحون بالعداء العنصري للعربية والإسلام. فكانت زوايا بلاد القبائل التي ناهز عددها الأربعين وفي طليعتها زوايا: سيدي عبد الرحمن اليلولي وسيدي علي بن الشريف وسيدي منصور وسيدي محمد بوقبرين بآيت إسماعيل وسيدي علي بن موسى وسيدي علي قوقاس وسيدي أحمد بن إدريس والشيخ أعراب وأولاد مصباح وصدوق وتامقرا وبني ورتلان وغيرها[46].

فقد حافظت هذه الزوايا على التقاليد المتبعة التي تقر بأن البربر أصولهم عربية وأن قسما منهم من ذوي المكانة الاجتماعية المرموقة والمؤثرين في الرأي العام هم من العرب الشرفاء، كما كانت هذه الزوايا أيضا مشتلا لتخريج حفظة القرآن العظيم الذين انتشروا في أنحاء الجزائر كلها يعلمون القرآن في الكتاتيب ويحافظون على العبادات يدعون إلى الأخلاق السامية في المجتمع الجزائري الذي انتشرت فيه آنذاك الأمية وعم الفقر والشقاء.

ومن زوايا بلاد القبائل رفعت العرائض الأولى التي تستنكر استبدال أحكام العرف القبائلي بأحكام الشرع، ومنها تلك العريضة التي وجهها جمع من شيوخ القبائل إلى الإدارة الفرنسية يستنكرون فيها اعتماد العرف المحلي المعروف بـ «القانون القبيلي» لمنطقتهم ويطالبون بالرجوع إلى الشريعة الإسلامية، وهذا ما علق عليه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بقوله: «إن عريضة رجال زواوة المطالبة بإلغاء القوانين المحلية الخاصة بالأحوال الشخصية... اجتثت الغرس من أصله، وأقامت الدليل على المغرورين بالظواهر على أن زواوة معقل من معاقل الإسلام والعروبة، كانت ولا زالت، وأكرم بأصحاب الزوايا حين ينتصرون للدين هذا الانتصار، صوتنا مع صوتكم، ورأينا مع آرائكم في الرجوع إلى الأصل وهو حكم الشرع الإسلامي»[47].

ولقد تعززت جهود الزوايا في المحافظة على الشخصية الإسلامية لبلاد القبائل بنشاط الحركة الإصلاحية في الجزائر المتمثلة في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (١٩٣١ - ١٩٥٦) إذ نبه، إلى آثار المخطط الفرنسي بمنطقة القبائل، أحد رواد جمعية العلماء وهو أحمد توفيق المدني في مطلع الثلاثينيات (١٩٣٢) بقوله: «... بربر بلاد الجزائر المسماة بلاد القبائل الكبرى وهم يمثلون الكتلة البربرية العظيمة ببلاد الجزائر... أصبحت العربية فيهم ضعيفة جدا، والتعليم العربي الديني أصبح شبحا ضئيلا رغم استمرار معاهده الكبرى (الزوايا)، والمدارس اللائيكية تبث التعليم (الفرنسي) هناك بصورة منتظمة منعدمة النظير بالقطر الجزائري، ورجال التبشير حطوا هناك رحالهم وشيدوا مدارسهم للبنين والبنات... والتي وإن كنت كثير التفاؤل بمستقبل الإسلام في الجزائر قوي الإيمان بالنهضة العربية الإسلامية الحديثة، فإني أخشى على هذا القسم من بلاد الوطن أن تعبث به الأيدي، وأن ينفصل حبل اتحاده مع بقية البلاد، فإلى تلك الناحية يجب أن تتجه أنظار المفكرين والعلماء المسلمين»[48]. ولم يفت الشيخ البشير الإبراهيمي كذلك فضح المخطط الفرنسي لبلاد القبائل عندما علق على الإجراءات الفرنسية ضد الأحكام الإسلامية بقوله: «...إن الحكم بالعوائد مطلب عزيز من مطالب الاستعمار الفرنسي، زرع بذوره في أرض زواوة، وتعهدها بالسقي والعلاج، غايته تمكين العوائد وجعلها أساسا للأحكام وإبعاد طوائف المسلمين عن الإسلام بالتدريج، حتى تضعف النعرة الدينية وعاطفة التآخي الإسلامي، وتصير الأمة الواحدة أمتين وأمما»[49].

وبالفعل لم يتردد الرعيل الأول من رجال الإصلاح من أبناء منطقة القبائل عن مواجهة السياسة البربرية بالمنطقة، فنجحوا في إنشاء ثلاثين مدرسة ظلت تعلم النشء اللغة العربية والفقه الإسلامي حتى عام ١٩٥٦. كما دأبوا على توعية العامة وتنظيم حلقات الوعظ والإرشاد في المساجد، واستطاعوا أن يكونوا طلائع من الشباب متمسكة بالإسلام ومعتزة بالثقافة العربية، ومن هؤلاء الرجال الذين خدموا الجزائر في صمت وكرسوا حياتهم لخدمة الإسلام في الجزائر نذكر على سبيل المثال السعيد بن زكري (ت. ١٩٣٠) وارزقي الشرفاوي (ت. ١٩٤٥) وأبو يعلى

الزواوي (ت. ١٩٥٢) والمولود الحافظي والفضيل الورتلاني ويحيى حمودي الورتلاني والهادي الزروقي وعلي أولخيار الواقنوني والصادق عيسات وحسن حموش والعربي عيسى القمقوم والسعيد البهلولي الورتلاني وعبد الله شريفي أوشاش والسعيد بن عمر القنزاوي والشيخ سحنون أمقران والشيخ عبد الرحمن شيبان وإسماعيل العربي وكثيرون غيرهم[٥٠].

وكان الدافع لرجال الإصلاح ببلاد القبائل خدمة الدين والوطن والدفاع عن بيضة الإسلام المهضومة الجناح، وقد عبر عن ذلك الشيخ سعيد بن عمر القنزاوي في خطبته بنادي الترقي بالجزائر العاصمة في أثناء انعقاد مؤتمر جمعية العلماء (١٩٣٥) بهذه العبارة: «..لما أراد بنا الله السعادة سلك بنا والحمد لله والشكر له سبيل الرشاد والطريق الجادة الصحيحة، ألا وهي ما تدعو جمعية العلماء إليه... تلك الجمعية جمعية أيقظتنا... يا أيتها الأمة الجزائرية المسكينة الفاقدة لمجدها الضالة في سعيها الخاملة العليلة: هلمي إلى دواء نافع وشراب عذب ناقع.. ما عليه نبيك محمد صلى الله عليه وسلم وسلوك السلف الصالح، تفوزي بخير الدنيا وسعادة الآخرة»[٥١].

وقد اتخذت جمعية العلماء موقفا صريحا من السياسة البربرية للإدارة الفرنسية عندما حددت شعار مشروعها الإصلاحي في العمل على الدفاع على ثوابت الدين واللغة والوطن في عبارة: «الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا»، والذي خلده الإمام عبد الحميد بن باديس في قصيدته المشهورة التي مطلعها:

شعب الجزائر مسلم — وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله — أو قال مات فقد كذب[٥٢]

وأكدته شهادة الشيخ البشير الإبراهيمي عن عروبة البربر بقوله: «... إن القبائل مسلمون عرب وكتابهم القرآن يقرأونه بالعربية، ولا يرضون بدينهم ولا بلغته بديلا، ولكن الظالمين لا يعقلون...»[٥٣].

وتعززت جهود جمعية العلماء المسلمين بالنشاط السياسي لمنظمة النجم (E.N.A.) (١٩٢٥ - ١٩٣٧) وحزب الشعب (P.P.A.) (١٩٣٧-١٩٤٦) وحركة انتصار الحريات الديموقراطية (M.T.L.D.) (١٩٤٦ - ١٩٥٤) التي تبنت منذ ابتعادها عن التأثير الشيوعي (١٩٢٧) مبدأ المقاومة السياسية من أجل استرجاع السيادة الوطنية القائمة على الثوابت الحضارية للشعب الجزائري المتمثلة في العقيدة الإسلامية واللغة العربية، واعتبر التيار الاستقلالي في الحركة الوطنية الجزائرية أن من أولى مهامه المطالبة بتعليم العربية تعليما إجباريا، فأقرها برنامجه الأساسي (١٩٣٣)[٥٤]، ولم يتوان عن إنشاء المدارس على غرار جمعية العلماء لتعليم العربية، ولم يتردد في التشهير والتنديد بالمشروع الاستعماري الفرنسي بالجزائر القائم على فكرة تقسيم الجزائريين وتفريق صفوفهم، وقد أكد هذا التوجه أحد المناضلين في حزب الشعب

الشاعر المبدع مفدي زكريا أحد أبناء ميزاب البررة عندما حدد أهداف النضال السياسي لأبناء المغرب العربي في خطابه بتونس عام ١٩٣٤ في عبارته الشهيرة: «الإسلام ديننا وشمال أفريقيا وطننا والعربية لغتنا»[٥٥].

ولعل في خطبة مصالي الحاج في ٢ أغسطس ١٩٣٦ - ردا على مطالب المؤتمر الإسلامي التي سلمت بمبدأ اندماج الجزائر في فرنسا - ما يوضح تمسك الحركة السياسية الوطنية الجزائرية المتمثلة في منظمة النجم وحزب الشعب بثوابت الشعب الجزائري، فقد جاء في هذه الخطبة الشهيرة لمصالي في جموع المتحمسين في الملعب البلدي لمدينة الجزائر (العناصر) ما يلي: «احتراما للغتنا الوطنية اللغة العربية والتي كلنا نعتز بها ونعجب بها... وأيضا تقديرا لنبل هذا الشعب الجزائري الشجاع الكريم... فقد أردت أن أعبر أمامكم بعد نفي دام اثنتي عشرة سنة بلغتي الأم»[٥٦].

وقد كان لحزب الشعب وحركة انتصار الحريات الديموقراطية بزعامة مصالي الحاج دور مهم في وضع حد لنشاط دعاة البربرية الذين تسللوا إلى خلايا الحزب وتحكموا في أجهزته، بفرنسا خاصة، فيما سوف نستعرضه لاحقا عند تعرضنا للأزمة البربرية لحزب الشعب سنتي ١٩٤٨ و١٩٤٩. كما كان للمناضلين الوطنيين من القبائل دور أساسي في فضح دسائس دعاة البربرية والتنبيه إلى مخاطر السياسة البربرية للإدارة الفرنسية، ومنهم الوطني المناضل عمار أوزيغان الذي فضح أبعاد هذا المخطط بقوله: «إن الكلمة المركبة عربي-بربري عند الاستعماريين تعبر عن فكرة التعارض بين الشعبين واللغتين والثقافتين، ولهذا فإن مبدأ النزعة البربرية هو التجزئة الاستعمارية الذي يقدم في شكل حلقات قبائلية معارضة للعرب»[٥٧].

هذا وقد واصلت الثورة الجزائرية النضال ضد سياسة التفرقة الاستعمارية المتمثلة في المسألة البربرية، فنجحت في توحيد الشعب الجزائري والقضاء على الرواسب الاستعمارية ولو ظاهريا، واستطاعت أن تستقطب العناصر الجيدة والفاعلة في المجتمع وأن تحيّد النخبة البربرية وأن تجتذب أفضل عناصرها لتجنيدها في المشروع التحرري انطلاقا من نداء أول نوفمبر الذي حدد مطلبه الأول في العمل من أجل إقامة الدولة الجزائرية الديموقراطية الاجتماعية ذات السيادة في إطار المبادئ الإسلامية[٥٨].

لقد كان لرجال منطقة القبائل مساهمة معتبرة ودور أساسي في الثورة التحريرية، وهذا ما جعل الفرنسيين ينسون ما كانوا يخططون له لينقلبوا على القبائل ويمعنوا فيهم قتلا وتدميرا[٥٩]. وللتاريخ، فإن جهود رجال الثورة ببلاد القبائل كانت رائدة في إسقاط المشروع الاستعماري وفي رص صفوف الشعب الجزائري، فاعتبر هؤلاء المجاهدون أن أي دعوة لتفريق الصفوف بمنزلة خيانة للوطن، كما عرف عن كل من كريم بلقاسم ومحمدي السعيد وعميروش آيت حمودة ومحمد ولد الحاج وعبد الرحمن ميرة ويوسف اليعلاوي وغيرهم كثيرون. وقد

كانت جهود العقيد عميروش ذات بعد استراتيجي عندما صمم على تصفية الطابور الخامس في الولاية الثالثة وبادر بإرسال وفود الطلبة إلى المشرق لتكوين إطارات تساعد على إقامة دولة جزائرية حرة ذات شخصية إسلامية وهوية عربية، وبالفعل فقد عاد الكثير منهم بعد استكمال تعليمهم بالمشرق وساهموا في بناء مؤسسات الدولة الجزائرية وعملوا جاهدين على المحافظة على هويتها العربية الإسلامية، منهم الأستاذ محمد الشريف خروبي ابن إحدى زوايا بلاد القبائل وتلميذ جمعية العلماء المسلمين والذي كان له شرف تطبيق برامج المدرسة الأساسية التي وضعت حدا لهيمنة اللغة الفرنسية على المدرسة الجزائرية ووحد التعليم واستكمل تعريبه، وهذا ما جعله عرضة لنقمة الأوساط الفرنسية التي شهّرت بتمسكه بثقافته العربية إلى حد وصفه بأنه كان يرفض التحدث بالقبائلية حتى مع العجائز[٦٠].

كل هذه الجهود استطاعت إحباط المشروع الاستعماري القائم على السياسة البربرية بل أدت إلى نتائج معاكسة له، فقد عمقت الروح الإسلامية وساعدت على انتشار اللغة العربية وتلاحم أفراد الشعب الجزائري قبائل وغير قبائل، وهذا ما استخلصه المؤرخ الفرنسي شارل روبير آجرون في دراسته للسياسة البربرية لفرنسا عندما اعتبر أن: «السياسة البربرية لفرنسا في الجزائر كان مآلها الفشل إذ لم تعمل سوى على تقريب الجزائريين وتوحيدهم وتكاتفهم»[٦١].

د- النخبة البربرية بالجزائر

أثمرت جهود الإدارة الفرنسية ومساعي الضباط الفرنسيين في نقل الفكرة البربرية من أدراج الإدارة الفرنسية ومن مكاتب دارسي البربريات إلى شريحة من المثقفين الجزائريين المتفرنسين من بلاد القبائل[٦٢]، تخرج جلهم من المدارس اللائيكية والمؤسسات التبشيرية، وقد كان في طليعة هؤلاء المجموعة الأولى التي تكونت بمدرسة المعلمين ببوزريعة (الجزائر) وشكلت ما يعرف بمعلمي الفرنسية القبائل (Instituteurs) (kabyles)، ومنهم: حسين لحمق وفرعون والسعيد بوليفة وقرباي والشريف بن حبيلس وبن سديرة وغيرهم ممن وجدوا في «نشرة التعليم الأهلي» (Bulletin de l'enseignement des indigènes) منبرا يعبرون فيه عن مواقفهم وقناعاتهم، ولم تلبث أن عُززت صفوف هذه المجموعات مع تخرج أعداد كثيرة من متقبلي الفكرة البربرية من طلاب المدارس الثانوية وخريجي جامعة الجزائر وبعض الجامعات الفرنسية، فأصبحوا مع نهاية الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥) يشكلون نخبة ذات ميول بربرية فرضت حضورها ببلاد القبائل وتأثيرها في أوساط المهاجرين القبائل بفرنسا.

ومع هذا التطور ظل تأثير النخبة البربرية محدودا في فترة ما بين الحربين (١٩١٩ - ١٩٣٩) بعد أن رأى فيها سكان القبائل مجرد مجموعة من الأفراد المتغربين المصطبغين

بالثقافة الفرنسية والمتحمسين لها. ومما زاد في عزلة هذه الجماعة الفرانكوفيلية (Francophiles) ذات النزعة البربرية تأثرها بالحركة التبشيرية وتقبلها لفكرة التجنس وإيمانها الأعمى بالمبادئ اللائيكية والقيم العلمانية ومزجها بين تمجيد الماضي البربري والواقع الاستعماري الفرنسي وارتباط تصورها للهوية البربرية بالنزعة الفرانكوفونية، على أن هذه النخبة رغم ابتعادها عن أوساط الشعب فإنها وجدت الترحيب والتنويه من الفرنسيين الذين اعتبروا ظهورها تكريسا لنجاح السياسة الفرنسية الجديدة بالجزائر القائمة على تكوين نخبة تمثل الطبقة الوسطى وترتبط بالخدمات التعليمية والاجتماعية. وبدأ الحديث في وسائل الإعلام الفرنسية عما أطلقوا عليه تسمية «المعجزة القبائلية» (Miracle kabyle) التي انبثقت من جهود المعلم القبائلي (Maitre d'école)المعروف محليا بـ «الميد يكول» من أبناء بني يني وتيزي راشد، واعتبروا أن السياسة الفرنسية في الجزائر سوف تحدد معالم المستقبل وتتحكم في توجه الجزائر[٦٢].

لكن التطورات التي عرفتها الجزائر من خلال نشاط الحركة الوطنية السياسية والإصلاحية لم تسمح لمنظري السياسة البربرية، من الفرنسيين ومن تأثر بهم، بأن يحققوا ما كانوا يأملونه بعد أن عجزوا عن نشر أفكارهم بين سكان بلاد القبائل ولم يستطيعوا الحد من تأثير الزوايا ودعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ونشاط منظمة النجم وبعدها حزب الشعب، فلم يجدوا بدا من الانطواء على أنفسهم مع التشبث بأفكارهم التي تحولت مع الوقت إلى قناعات أيديولوجية غير قابلة للمراجعة وأفكار من قبيل المسلمات التي لا تقبل النقاش، وهي وإن كانت في مجملها تعبر عن المبادئ التي قامت عليها سياسة فرنسا البربرية إلا أنها أصبحت تهدف إلى بلورة موقف متميز معاد لثوابت الشعب الجزائري المتمثلة في أخوة الوطن وعقيدة الإسلام وثقافته. ويمكن تحديد أفكار ومبادئ الدعوة البربرية كما تمثلتها النخبة البربرية في النقاط التالية:

١- اتخذ دعاة البربرية مبدأ معاديا للثقافة العربية باعتبارهما عوامل هدم للهوية البربرية وطمس للتراث البربري، وقد أدى بهم هذا الموقف إلى حد تجاهل الماضي الإسلامي للجزائر رجاله وتراثه ومساهمته ودفعهم ذلك إلى القيام بحملة عدائية ضد اللغة العربية التي أصبحت محل تشهير وسخرية واعتبرت في نظرهم عنوان تأخر ورجعية، فضلا عن كونها لغة غزاة ووسيلة قمع وعنف تمارس ضد الطفل القبائلي الذي يفرض عليه تعلمها في المدارس، وقد ذهب لحواسن معتوقي، وهو من غلاة النزعة البربرية، إلى حد اعتبار اللغة العربية لغتين: لغة ميتة، ليس لها سوى القليل من الحيوية، وهي عاجزة عن تكوين مجموعة لغوية مثلها مثل اللاتينية عند الشعوب المسيحية، ولغة حديثة، اصطنعتها الصحافة في المشرق وهي لغة مجهولة لدى سكان شمال أفريقيا الذين قد لا يعرفون مفردة واحدة من ألف كلمة منها، حسب

زعمهم[٦٤]. وفي هذا التوجه المعادي للثقافة العربية توصل فريق الدراسات البربرية بفانسان (فرنسا) بالدعوة البربرية إلى قناعة مفادها: «أن اللغة الأم في الجزائر هي العربية الدارجة والقبائلية والثقافة الحقيقية الجديرة بالاعتناء هي الثقافة الشفوية وأن اللغة العربية الفصحى لغة دخيلة أو مستوردة، وهي في حقيقتها لغة ميتة أو غريبة عن المجتمع الجزائري، وليس لها أي صلة بالعربية الدارجة؛ لأنها تمثل ثقافة بورجوازية مهيمنة ومكرسة للانفصال الاجتماعي والتمايز الطبقي، وهذا ما يجعلها تعبر عن الطبقات المهيمنة في المجتمع»[٦٥].

وبهذا الموقف من العربية يتبنى دعاة البربرية طروحات الشيوعيين الفرنسيين، فمنذ ظهور الحزب الشيوعي الفرنسي (١٩٢٠)، اتخذ الشيوعيون موقفا معاديا للغة العربية لا لسبب سوى لأنها لغة القرآن وحاضنة الفكر الإسلامي والقيم الدينية، مما يكسبها قداسة وبعدا روحيا يتنافى في نظرهم والأفكار التي يدعون إليها. ولهذا السبب دعا أغلب الشيوعيين إلى التخلي عن العربية (الفصحى) وتعويضها بالعربية الدارجة والقبائلية والفرنسية باعتبارها اللغات الأم للطفل الجزائري العربي والقبائلي والفرنسي، وهذا ما أصبح يردده الكثيرون من المعادين للعربية ومنهم المغني القبائلي إيدير الذي اعتبر اللغة العربية أجنبية عنه محتجا على من يخالفه الرأي بقوله: «كيف أن أمي لا تفهم نشرات الأخبار بالعربية الفصحى على شاشة التلفزيون الجزائري، وهم يقولون أنها لغة جزائرية»[٦٦].

٢- اعتبار القبائلية لغة لجميع الناطقين بالبربريات وجعلها في موقف تنافس وعداء مع العربية: وقد انطلقوا - في هذا الموقف الرامي إلى التخلي عن العربية وإحلال القبائلية مكانها - من مسلمة بسيطة لعلماء اللغة واللسانيات هي: أن ليس هناك فرق بين اللغة واللهجة وأن كل لهجة تقوم على الأصوات الكلامية وتعتمد على الاصطلاح والاتفاق الجماعي للمجموعة التي تتكلمها يمكن لها أن ترتقي من مستوى الكلام (الثقافة الشفوية) إلى التعبير عن حاجات المجتمع ووظائفه الحيوية (اللغة المدونة) فيما يتعلق بالتفاهم والتعامل والتبادل، وبالتالي يمكن الارتقاء بلسان تخاطب من لهجة إلى لغة ما دامت كل لغة كانت في أساسها لهجة، دون الأخذ بعين الاعتبار الواقع اللغوي ببلاد المغرب المتميز بتعدد اللهجات البربرية وبكون اللغة العربية أصبحت منذ قرون أداة تفاهم ووسيلة تواصل بين الغالبية الساحقة من السكان، ولم يقف الأمر عند دعاة البربرية عند هذا بل ذهبوا إلى حد العمل على تصفية اللسان القبائلي من الألفاظ والتراكيب العربية وتعويضها بألفاظ مشتقة من الفرنسية أو موجودة بلهجة التوراق بحجة عدم تأثرها بالعربية[٦٧]، ولعل نفورهم من اعتماد تحية الإسلام (السلام عليكم) واستبدالها بعبارة «آزول فلاون» دليل على هذا التوجه، رغم أن عبارة السلام عليكم شائعة في اللهجات البربرية الأخرى، كما أن تفضيل الحرف اللاتيني - الذي له صبغة لائكية مسيحية والتخلي عن حرف لغة الإسلام (العربية)

الذي استعمله البربر قديما بحجة عالمية الحرف اللاتيني وسهولة استعماله - لدليل آخر على الارتباط الوثيق لدعاة البربرية بالثقافة الغربية وعلى الرغبة التي تدفعهم لقطع أواصر الارتباط بالثقافة العربية والإسلامية.

٣- تفسير التاريخ وفهمه انطلاقا من الموقف المعادي للماضي العربي الإسلامي للجزائر: بحجة ضرورة مصالحة الجزائر مع هويتها البربرية وماضيها الوثني - الذي يرمز إليه ماسينيسا - وقيمها المسيحية التي يمثلها القديس أوغسطين، فحاولوا تجاهل الفترة الإسلامية من تاريخ الجزائر التي تبدأ بالفتح الإسلامي في القرن السابع الميلادي معتبرين أحداثها غير معبرة عن طموحاتهم لارتباطها بالهوية العربية الإسلامية للجزائر، منتقصين من مكانة رجالها ومنزلة أبطالها من أمثال طارق بن زياد والناصر بن علناس وأبو زيد صاحب الحمار ويوسف بن تاشفين ومحمد بن تومرت وعبد المؤمن بن علي الكومي ويغمراسن وأبو حمو والشيخ الحداد والإمام عبد الحميد بن باديس وغيرهم، وآثروا القفز على الفترات الإسلامية بالجزائر ليتغنوا بالشخصيات البربرية لما قبل الإسلام أمثال ماسينيسا ويوغرطة وتاكفاريناس والكاهنة وكسيلة، واعتبروهم رموزا للمقاومة الوطنية، وذهب بهم الحماس إلى حد استبدال اسم محمد بماسينيسا وفاطمة بالكاهنة، فكانوا أشبه شيء بمن ينكر أباه ليعتز بجده وينسى أمه ليتذكر جدته، بل انتهى بهم هذا التوجه إلى حد رفض تسمية المغرب العربي مع كونها مصطلحا شائع الاستعمال يتجاوب وطموحات شعوب المنطقة، فاعتبروها جناية في حقهم وإهانة لشخصيتهم، فالمغرب العربي عند لحواسن معتوقي: «خدعة ساذجة لا يصدقها من سكان شمال أفريقيا من له ذرة من عقل، لكون هذا الشمال الأفريقي لم يكن المشرق العربي، بل كان دائما بعيدا عنه»[٦٨].

وفي هذا السياق كتب أحد دعاة البربرية يستنكر كلمة المغرب العربي: «يا لسخرية القدر، بالرغم من كونه ليس عربيا لا عرقيا ولا ثقافيا من الأزمنة الغابرة إلى اليوم... لا يتجاوز العنصر العربي بينهم النسبة القليلة جدا... وإن كان في المجال اللغوي هناك اختراق قوي للغة العربية التي تبنتها أغلبية بربر السهول والممرات وكذلك المدن الكبرى، فاليوم هناك خلط بين العربي والناطقين بالعربية، فمهما كانت أكثرية مغاربية الناطقين بالعربية فإن ذلك لا ينفي كونهم بربرا أصلا بدليل تواجدهم على هذه الأرض منذ ما قبل التاريخ»[٦٩].

وتوازيا مع نفيهم لـ «مغرب عربي» نادوا بـ «شمال أفريقي بربري» تجاوزا لواقعه العربي ورجوعا إلى أصله البربري وطرحوا فكرة «الرابطة البربرية» (Panberbérisme) التي روجت لها، في الستينيات (١٩٦٠ - ١٩٧٠)، الأكاديمية البربرية بباريس ووضعت لها اسما مستحدثا

«تامزغا» على اعتبار أن الفضاء البربري يمتد من سيوه بصحراء مصر الغربية إلى جزر الخالدات (الكناري) في المحيط الأطلسي، وبذلك أدى التفسير التاريخي للمسألة البربرية إلى تجاوز الحدود الأصلية لدول المغرب إلى بعد جهوي يشمل شمال القارة الأفريقية[٧٠]، متناسين بل منكرين التلاحم البشري والتواصل الحضاري بين المشرق العربي وبلاد المغرب منذ أقدم العصور وحتى الآن.

٤- الارتباط بقيم الثقافة الغربية: ففي سعيهم من أجل إحياء اللغة البربرية والمحافظة عليها واستعمالها وتعليمها، حرصوا على رفع شعارات المواطنة واللائكية والديموقراطية وربطوا دعوتهم بالمفهوم اللائيكي وحقوق الإنسان وحق الاختلاف التي اعتبروها من الشروط الضرورية التي تسمح لهم بتطوير شخصيتهم وإحياء ثقافتهم بعيدا عن تأثير الإسلام والعربية، وهذا ما نادى به أحد دعاة البربرية ودارسيها وهو الأستاذ سليم شاكر الذي يرى أن حل المسألة البربرية في الجزائر وكذلك في المغرب الأقصى يفترض تطورا ديموقراطيا[٧١]، وصرح به حسين آيت أحمد عندما اعتبر أن أحداث القبائل (الربيع البربري، ١٩٨٠) لحظة من لحظات الحقيقة التي أظهر فيها الشباب القبائلي أن حقوق الإنسان هي أولا أن يكون إنسانا وأن يناضل سلميا من أجل الديموقراطية، فمطلب المحافظة على البربرية أفهم الجزائريين أكثر بأن الرهان هو الديموقراطية الحقة السياسية والثقافية[٧٢].

وفي هذا المجال يجدر بنا أن نلاحظ أن الجهد العلمي الصادق لخدمة الثقافة البربرية ظل متواضعا بالنسبة للنشاط الدعائي والعمل السياسي المرتبط به، فإذا استثنينا بعض المحاولات التي تدخل في نطاق البحث اللغوي والدراسات اللسانية لدارسي البربريات في الجزائر، فإن الإنتاج الحقيقي لدعاة البربرية كان موجها في أساسه لخدمة الثقافة الفرنسية وتعزيز مكانة اللغة الفرنسية، ولعل نشاط كل من مولود معمري (ت. ١٩٨٧) وكاتب ياسين يوضح لنا مدى ارتباط الدعوة البربرية بالثقافة الفرنسية، فكاتب ياسين الذي تحول من موقف وطني متمسك بالعربية والإسلام في شبابه الباكر كما عبر عنه في محاضرته الشهيرة «حول الأمير عبد القادر الجزائري» بباريس سنة ١٩٤٧[٧٣]، إلى عداء صريح لكل ما ينتمي إلى العربية والإسلام بفعل تأثره بأستاذه الفرنسي للتاريخ والجغرافيا، وهذا ما جعله يتبنى طروحاتهم فيما بعد، فلم يعد يفرق بين الاستعمار الفرنسي والانتساب العربي الإسلامي في روايته الشهيرة «حرب ألفي عام» و«يا محمد خذ حقيبتك»، وهذا ما صرح به لمجلة جون آفريك بقوله: «...كما ثرت ضد الجزائر الفرنسية، أثور اليوم ضد جزائر إسلامية، إنهم (أي دعاة العربية والإسلام) يكبلون شعبنا بواسطة الدين واللغة، أنا لست عربيا ولا مسلما أنا جزائري»[٧٤]. كما أصبح يرى في تعليم اللغة العربية انقطاعا عن الأصول وتكريسا للضياع، وهذا ما عبر عنه في مجلة «نجمة» (Nedjma) عندما وصف

إحساسه في المدرسة ونظرته إلى الحياة بقوله: «لقد ظل إحساسي بالقطيعة، حتى أيام النجاح في الدراسة، يمتلكني ويهزني ويشعرني بالانقطاع عن أصولي. إنه ذلك الإحساس بالنفي والاغتراب الداخلي الذي لا يقرب أبدا الولد إلى أمه، بل ينزعه ويبعده عن كل صلة دموية بأصوله، ويشعره بالمهانة من جراء إبعاده وحرمانه من لغته... وبذلك فقدت كل شيء ضيعت أمي ولغتي. إنها الكنز الذي لا يقبل الفساد ومع ذلك فقد أفسدوهما»[٧٥].

أما الكاتب مولود معمري الذي اشتهر بأدبه الفرنسي الرفيع وبدفاعه المستميت عن الثقافة البربرية وعمله الدؤوب لتدوين تراثها بالحرف اللاتيني خاصة عند توليه إدارة مركز أبحاث الأنثروبولوجيا وما قبل التاريخ والإثنوجرافيا بالجزائر (C.R.A.P.E.) أو أثناء تدريسه للثقافة البربرية بجامعة الجزائر وخاصة ما عبر عنه في روايته «الربوة المنسية» (La colline oubliée) التي لا نجد أحسن تعبير عنها من تعليقات النقاد الفرنسيين عند صدورها بباريس سنة ١٩٥٢، فقد كتب عنها الناقد الفرنسي روني حانون (René Hanon): «إن التجاوب العميق الذي شعرنا به مع هذه القصة «الربوة المنسية» المعبرة عن العواطف القبائلية، إن دل على شيء فإنما يدل على أواصر القرابة الفكرية التي تربط الشعبين الفرنسي والقبائلي، وهذا الأمر ليس بالمستغرب لدى من يعرف ما يمكن أن تتفتق عنه العبقرية البربرية من روائع خاصة إذا سكبت في قالب اللغة الفرنسية»[٧٦]. كما علق عليها الكاتب الفرنسي موريس موليه بهذه العبارة: «لقد أبى مولود معمري إلا أن يظل وفيا لأصله القبائلي، وقد نهل من معين اللغة الفرنسية حتى برع فيها، وها هو يعبر عما خلفه أجداده الأولون»[٧٧]. كل هذا ما يجعلنا نؤكد، على ضوء الحقائق الملموسة، أن جهد دعاة البربرية في الجزائر من أجل البربرية يعتبر متواضعا بل هامشيا بالنسبة إلى ما ساهموا به من إنتاج علمي سوف يظل رافدا غنيا للثقافة الفرنسية وخاصة في مجالات الإثنوجرافيا والأنثروبولوجيا وما قبل التاريخ والثقافات الشعبية والفولكلور المحلي، ولعل أوضح دليل على ذلك تصفح أعداد «دائرة المعارف البربرية» (Encyclopédie berbère) والرجوع إلى الدراسات التي ينشرها المركز الوطني للبحث العلمي الفرنسي (C.N.R.S.) في «حوليات شمال افريقيا» (Annuaire de l'Afrique du Nord) والاطلاع على النشريات البربرية الصادرة بفرنسا مثل نشرة «الربيع» (Tafsut) و«نجمة» (Nedjma) وغيرهما.

هـ - نشاط الحركة البربرية في الجزائر (١٩٤٨ - ٢٠٠٣)

عرفت الجزائر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية (١٩٤٥) أحداثا سياسية مهمة وتطورات اجتماعية وثقافية خطيرة ساعدت النخبة ذات النزعة البربرية على أن تخرج من عزلتها وتحاول فرض وجودها في الساحة الجزائرية بكسب المؤيدين لها في بلاد القبائل وفي أوساط المهاجرين في فرنسا، وتتلخص هذه الأحداث والتطورات في النقاط التالية:

١- انتشار التعليم الفرنسي في الجزائر وتعمق الثقافة الغربية في أوساط المتعلمين وتزايد أعداد المهاجرين إلى فرنسا، وخاصة من بلاد القبائل حيث أصبحت الفرنسية والهجرة إلى فرنسا من الظواهر المؤثرة في المجتمع المحلي، وهذا ما ساعد على ظهور جيل جديد من الشباب البعيد عن التقاليد المتوارثة والقيم المعبرة عن الثقافة العربية الإسلامية، فأصبح جل الشباب المتعلم والمتخرج من المدارس الفرنسية معجبا بالأفكار الأوربية وخاصة منها المبادئ الشيوعية الداعية للثقافات الشعبية والمعادية للثوابت الحضارية للشعب الجزائري، فالشعب الجزائري في رأي الشيوعيين حسب تعبير زعيمهم موريس طوريز (Maurice Thorez): «مجرد مجموعات من الفرنسيين والعرب والبربر واليهود... بصدد التكوين تاريخيا ليصبحوا أمة بفضل جهود الجمهورية الفرنسية»[٢٨].

٢- انشغال الحركة الوطنية الجزائرية بجناحيها: السياسي (حزب الشعب - حركة انتصار الحريات الديموقراطية)، والإصلاحي (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) بمواجهة الواقع الاستعماري الفرنسي بالجزائر وما يفرضه من تحديات، فأحجم مناضلو الحركة الوطنية عن الخوض في أفكار دعاة البربرية واعتبروها أسلوبا من أساليب الاستعمار، فلم يروا فائدة في طرحها للنقاش وآثروا الاحتراز منها والاكتفاء بمراقبة ذاتية للمناضلين حتى لا تؤثر في وحدة الصف وتتحول إلى أداة فرقة وتقسيم في يد الإدارة الاستعمارية الفرنسية، وهذا ما سمح لدعاة البربرية بحرية التحرك والدعاية والانتشار والتسلل إلى خلايا حزب الشعب.

٣- الانسداد الذي وصل إليه التيار الاستقلالي في الحركة الوطنية الجزائرية بفعل رفض الفرنسيين الاستجابة إلى أدنى المطالب الجزائرية، الأمر الذي أدى إلى أزمة في صفوف حزب الشعب - حركة انتصار الحريات الديموقراطية تعمقت مع أحداث الثامن ماي ١٩٤٥ الدموية بعد أن تخلى الحزب عن المناضلين المجندين في المنظمة السرية للحزب بعد اكتشافها (١٩٥١)، وهذا ما أدى إلى حدوث شقاق بين المناصرين للزعيم مصالي الحاج والمساندين للجنة المركزية للحزب (١٩٥٣)، وقد تعمق هذا الانشقاق بفعل تراجع الجيل الأول من المناضلين العصاميين الذي يمثله مصالي الحاج ووصول الجيل الثاني من المناضلين ذوي الثقافة الفرنسية، مما خلق اضطرابا في أوساط المناضلين الأمر الذي ساعد دعاة البربرية على التسلل إلى الحزب والتموقع في أماكن المسؤولية وتجنيد المؤيدين لأفكارهم، في أوساط النخبة المتغربة الليبرالية واليسارية، والعمل على تحويل اتجاهه وجعله وسيلة لنشر أفكارهم وفرض طروحاتهم.

٤- انعكاسات كارثة فلسطين على الرأي العام الجزائري (١٩٤٨) التي عرفت الدعاية الفرنسية كيف تستغلها للإمعان في إهانة العرب ووصفهم بالجبن أمام الآلة الحربية اليهودية وذلك بهدف إبعاد الجزائريين عن التفاعل مع إخوانهم العرب في المشرق وجعلهم

يشككون في مدى جدية الانتساب إلى أمة العرب، وهذا ما أثار التساؤل والحيرة لدى كثير من مناضلي الحركة الوطنية الجزائرية وسمح لدعاة البربرية أن يجاهروا بكون الجزائر ليست عربية ولا شرقية وإنما هي بربرية، وسمح للعناصر البربرية المندسة في حزب الشعب بأن تصب نقمتها على قيادة الحزب الملتزمة بالثوابت الحضارية للشعب الجزائري بحجة أنها: «لم تحدد استراتيجيتها على ضوء الحقائق (أي الواقع البربري) وإنما فضلت الهروب نحو سراب الشرق حتى أصبح - حسب قولهم - حلق ذقن عزام باشا الأمين العام للجامعة العربية حدثا سياسيا»[٢٦].

سمحت هذه الظروف والتطورات التي عرفتها الجزائر بعد الحرب العالمية الثانية للجيل الثاني من دعاة البربرية المتشبع بالثقافة الفرنسية والمتأثر بالأفكار اليسارية، أن يتجاوز عقدة الجيل الأول الذي ظلت لديه النزعة البربرية قناعة ذاتية وموقفا شخصيا، فحاول الظهور على مسرح الأحداث والدعوة إلى الأفكار التي تقوم عليها المسألة البربرية، في محاولة لكسب الأنصار وتكوين رأي عام ببلاد القبائل يتجاوب معهم، فتوجه اهتمامهم نحو التنظيم السياسي للحركة الوطنية الجزائرية (حزب الشعب - حركة انتصار الحريات الديموقراطية) لمصداقيته ولحضوره القوي في أوساط المهاجرين القبائل في فرنسا، ولكونه أفضل وسيلة لإضفاء الشرعية على الحركة البربرية وإعطائها طابعا وطنيا كفيلا بالتستر على ارتباط الفكرة البربرية بالمشروع الاستعماري الفرنسي بالجزائر الذي نظر لها ورعاها وساعدها على النمو والتطور كما سبق التعرض إلى ذلك.

وفي إطار هذا التوجه عبرت الحركة البربرية منذ الحرب العالمية الثانية عن نفسها من خلال ثلاثة أحداث غاية في الأهمية بالنسبة لتوجهات الجزائر حاليا ومواقفها مستقبلا، **أولها**: «الأزمة البربرية لحزب الشعب الجزائري (١٩٤٨ - ١٩٤٩)» التي اتخذت طابعا سياسيا كاد أن يكون له تأثير سلبي على المشروع التحرري الجزائري، **وثانيها**: أحداث عام ١٩٨٠ المعروفة بـ «الربيع البربري» ذات الصبغة الثقافية التي عرقلت الملف الثقافي الجزائري وساهمت في الحيلولة دون وصول الجزائر إلى مرحلة السيادة الثقافية، **وثالثها**: «حركة العروش» الحالية (٢٠٠١) والتي رفعت شعار المواطنة واتخذت مظهرا أثر على واقع بلاد القبائل قد يكون له انعكاس سلبي على بنية الشعب الجزائري وهويته العربية الإسلامية. كل هذه الأحداث كانت معالم بارزة في تطور القضية البربرية في الجزائر، وهذا ما نحاول تعريف القارئ به في النقاط التالية:

أولا: الأزمة البربرية لحزب الشعب الجزائري (١٩٤٨ - ١٩٤٩)

قامت بها مجموعة من الشباب ببلاد القبائل ذوي الثقافة الفرنسية، ووجدت لها بيئة ملائمة في أوساط المهاجرين القبائل بفرنسا والمهيكلين في فيدرالية فرنسا لحزب الشعب -

حركة انتصار الحريات الديموقراطية (P.P.A-M.T.L.D). وقد انطلقت هذه المجموعة في عملها من خلال خطة محكمة تقوم على استقطاب الطلبة القبائل بالثانويات وبجامعة الجزائر ومدرسة المعلمين ببوزريعة المتميزين بنشاطهم والمعروفين باندفاعهم وحماسهم، وبالفعل استطاع العديد من هؤلاء الطلبة، ذوي الميول البربرية، أن يتولوا مسؤوليات في أجهزة حزب الشعب - حركة الحريات الديموقراطية - وأن يندمجوا في الجناح العسكري للحزب سنة ١٩٤٧، والمتمثل في المنظمة السرية لحزب الشعب، وأن يحصلوا على عضوية اللجنة المركزية للحزب، وكان في طليعة هؤلاء الطلبة علي فرحات ويحيى هنين ومبروك الحسين والصادق هجرس وبلعيد آيت مدري وحسين آيت أحمد وعمار أوصديق وعمار ولد حمودة ووالي بناي وعلي عيماش (توفي ١٩٤٦) والمدرس السعيد أويوزار وغيرهم[٨٠].

هذا، وقد كان لتراجع الجيل الأول لمنظمة النجم وحزب الشعب، ووصول الجيل الثاني إلى أماكن المسؤولية، فرصة سانحة لدعاة البربرية للتسلل إلى الحزب والتحكم في أجهزته والتأثير في توجهاته والإطاحة بالخط الذي يمثله مصالي الحاج، الذي يصر على التمسك بثوابت الشعب الجزائري، المتمثلة في الهوية العربية والانتساب للحضارة الإسلامية، وبالفعل انصب اهتمام دعاة البربرية على التموقع في أماكن المسؤولية في الحزب، والتخطيط لتحويل اتجاهه، وجعله وسيلة لنشر أفكارهم وفرض أطروحاتهم. وقد بدأت خيوط المؤامرة تنسج بفعل تواطؤ بعض المسؤولين في الحزب وتعاطفهم مع الدعوة البربرية، ومنهم والي بناي عضو اللجنة الفيدرالية لحزب الشعب بفرنسا، الذي أقنع مسؤول المنظمة الوطنية للحزب بالجزائر أحمد بودة بضرورة تقديم يد المساعدة للطالب محند سي علي يحيى الملقب بسي رشيد، فتمت عملية نقله إلى فرنسا بدعوى أنه مطارد من الشرطة الفرنسية التي لم تكن بعيدة عن هذه الخطة، إذا عرفنا أن الوالي العام للجزائر شاتينيون كان لا يتردد في استعمال كل الوسائل للحد من المد التحرري الذي يمثله حزب الشعب آنذاك، ويسعى جاهدا إلى إشعال نار الفتنة داخل الحزب، وهذا ما تكفل به المكتب الثاني (المباحث الفرنسية) عندما وضع خطة يكون دعاة البربرية أحد وسائلها لتلغيم الحزب والضغط على أعضائه، بعد أن بلغ عدد المنتسبين له في الجزائر وفرنسا حوالي عشرين ألف مناضل، منهم ٤٠٠٠ بالجزائر العاصمة و١٢٠٠ ببلاد القبائل[٨١].

بدأ الطالب سي رشيد نشاطه الحزبي بفرنسا في ربيع عام ١٩٤٨، فأظهر كفاءة وجرأة وحنكة أهّلته إلى أن يرتقي بسرعة في مراتب المسؤولية في حزب الشعب، فأصبح عضوا في اللجنة المديرة لفيدرالية الحزب بفرنسا، وعندها أظهر ميوله الجهوية، وبدأ في التهجم على توجهات قيادة الحزب، ولم يعد يتستر على نزعته البربرية، أو يتحرج من تفضيل القبائل على غيرهم من الجزائريين دون اعتبار للكفاءة والمقدرة؛ وهذا ما سمح له -في غفلة من غالبية

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يونيو 2004

مناضلي الحزب وقيادته - أن يحيط نفسه بالمناضلين المتعاطفين معه، وأن يضع المؤيدين له في مراكز المسؤوليات بفيدرالية الحزب بفرنسا، الأمر الذي مكنه من السيطرة الفعلية على خلايا الحزب وساعده على وضع يده على جريدة الحزب «النجم الجزائري» (L'Etoile Algé-rienne) التي تحولت إلى منبر لأفكاره، وقد ذهبت به الجرأة إلى حد الطعن في قيادة الحزب والتهجم عليها، عندما كتب تعليقا في جريدة النجم الجزائري بعنوان: «الجزائر ليست عربية ولكن جزائرية»، ردا على المذكرة التي تقدمت بها قيادة حزب الشعب الجزائري إلى جمعية الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨، والتي جاء في مستهلها: «إن الأمة الجزائرية العربية المسلمة ولدت منذ القرن السابع الميلادي مع الفتح الإسلامي...»، ولم يفت سي رشيد في تهجمه على هذه المذكرة أن يندد بقيادة الحزب بهذه العبارة التي تنم عن روح التحدي: «منذ بعض الوقت ورد على لسان بعض الزعماء ما يؤكد أن الجزائر عربية، فهذه الأقوال ليست فقط غير صحيحة، ولكن الفكرة التي تعبر عنها بلا شك عنصرية إمبريالية»[٨٢].

أصبح الخطر الذي يمثله هذا التوجه المصطبغ بالنزعة البربرية والمعادي لمبادئ الحزب ماثلا للعيان عندما تمكن سي رشيد من إقناع لجنة فيدرالية فرنسا أن تقر لائحتين تدينان ما اعتبره «خرافة الجزائر العربية الإسلامية»، وهذا ما طرح مسألة هوية الجزائر للنقاش وأثار حولها التساؤل بين مناضلي حزب الشعب انطلاقا من المفهوم الشيوعي للمسألة القومية الذي يقر بأن لكل أمة خصوصيتها اللغوية وهويتها الثقافية ولكل شعب حقه في الاستقلال حسب النموذج السوفيتي، الأمر الذي أشاع القلق في أوساط المناضلين وجعل بعضهم يتشكك في النهج السياسي للحزب القائم على فكرة وحدة الشعب الجزائري وعلى انتمائه العربي الإسلامي الصريح الذي لا نقاش فيه.

أصبحت قيادة حزب الشعب وغالبية مناضليه في حيرة من أمرهم مع اندفاع سي رشيد ومقربيه في طرح أفكارهم التي اصطبغت بنزعة عنصرية تلصق بالإسلام صفة الرجعية والتأخر وترى في العرب أجانب غزاة ولغتهم دخيلة وميتة وتاريخهم مرتبط بالاستبداد والظلم[٨٣]، ومرد حيرة المناضلين أنهم كانوا لا يرغبون في التشهير بهذه التصرفات غير الوطنية والسلوكات غير المقبولة لسي رشيد وأنصاره خشية انعكاسها على وحدة مناضلي الحزب وخوفا من أن تستغلها السلطات الفرنسية، لكن مع مغالاة دعاة البربرية واتهامهم لقيادة الحزب بالانحراف وسعيهم لتفريق صفوف الوطنيين أصبح مستقبل الحزب مرهونا بمعالجة هذه القضية ووضع حد لهذا الوضع، فاتخذت الإجراءات الضرورية للتصدي لهذا الانحراف بعد أن أعلم أحمد بودة عضو اللجنة المركزية رسميا قيادة الحزب بنشاط دعاة البربرية.

أوكلت قيادة الحزب الأمر إلى لجنة مؤلفة من نخبة من المناضلين أغلبهم من بلاد القبائل كان في طليعتهم شوقي مصطفاي عضو المكتب السياسي وصادق سعيدي المعروف لدى سكان

جرجرة بنزاهته ومواقفه وبلقاسم راجف ومحمد خيذر، يعاضدهم في مهمتهم هذه فوج من طلبة الحركة الوطنية بفرنسا لسنة ١٩٤٨ - ١٩٤٩ مؤلف من مصطفى الأشرف وعبد المالك بن حبيلس وعلي مرداسي ومحيي الدين حفيز وصغير مصطفاي ومحمد بن قطاط والتونسيين الطاهر قيقة ومصطفى لفيفا[٨٤]؛ وعندها شعر دعاة البربرية بالخطر وحاولوا الحيلولة دون اتصال اللجنة، المكلفة بتطهير الحزب، بالمناضلين في خلايا الحزب وخاصة في منطقة باريس المهمة حيث كان أنصار سي رشيد يسيطرون على ٨٠ في المائة من قسماتها؛ على أن هذه اللجنة نجحت في أداء مهمتها على أفضل وجه بفضل العون الذي وجدته من المناضلين المنتسبين إلى منطقة القبائل الصغرى بدائرتي باريس التسعة عشر والعشرين ومن مناضلي قسمات المدن الفرنسية الأخرى وخاصة ليون حيث كان للمناضل بشير بومعزة دور مشرف في القضاء على الفتنة البربرية.

وبذلك أمكن لحزب الشعب أن يجدد تشكيل فيدرالية فرنسا ويحول اهتمامه إلى الجزائر حيث كان مناضلو الحزب يتعرضون لضغوط دعاة البربرية في بلاد القبائل، فحالف حزب الشعب النجاح في ذلك عندما ضمن تأييد أحد عشر قسمة واضطر إلى حل القسمة الثانية عشر (عين الحمام) التي جاهرت بالعصيان بقيادة ولد حمودة أحد دعاة الحركة البربرية. وبذلك عاد الانسجام لحزب الشعب بعد ثمانية عشر شهرا من النضال المستميت لتطهير قسمات الحزب وخلاياه من المجموعات البربرية، وهذا ما أثبته التقرير العام للجنة المركزية في المؤتمر الثاني لحزب الشعب - حركة انتصار الحريات الديموقراطية المنعقد في مدينة الجزائر (٤-٦ أبريل ١٩٥٢) بهذه العبارة: «اصطدم الحزب بمعضلة داخلية خطيرة وهي البربرية، وليس هنا مجال سرد تاريخ هذا الانحراف التعصبي الملون بالصبغة العنصرية والنزعة الشيوعية، وقد ظهرت هذه النزعة في جامعة (فيدرالية) الحزب بفرنسا ثم بالقطر الجزائري، وقامت بعمل طائفي يرقى إلى التخريب والتمرد المكشوف على الحزب، وقد اتخذت إذ ذاك جميع التدابير الضرورية التي يتطلبها الموقف، وشهر بهذه الفكرة، وتم إخراج الداعون إليها من الحزب»[٨٥].

اضطر دعاة البربرية إلى الانسحاب من حزب الشعب أمام محاصرة الوطنيين لهم ونفور المناضلين من أفكارهم، فحاولوا في بادئ الأمر إحداث انشقاق في حزب الشعب بتأسيس حزب خاص بهم باسم «حزب الشعب القبائلي» (P.P.K.) يتبنى مفهوما قائما على النزعة العنصرية والميول الجهوية والثقافة الفرانكوفونية، لكنهم وجدوا أنفسهم منعزلين عن أوساط الشعب ومتهمين بالخيانة في بلاد القبائل وفي أوساط المهاجرين بفرنسا، بعد أن انكشف أمرهم واطلع المناضلون على خطتهم عندما وقعت مراسلة من سجن الجزائر المدني بين عمر أوصديق ووالي بناي في يد أحد المناضلين فتم التعرف على منشطي هذا الحزب العنصري من

غلاة الدعوة البربرية ومنهم والي بناي وعمر أوصديق وعمار ولد حمودة وصادق هجرس وعلي فرحات الذين لم يتجرعوا مرارة الهزيمة فسلطوا جام غضبهم على مناضلي الحزب وفي مقدمتهم المناضل طاهر لعجوزي الناطق باسم حزب الشعب، مما أدى إلى احتكاكات كانت مثار قلق المناضلين آنذاك، لعل أكثرها إثارة تلك التي أصيب فيها علي فرحات برصاصة مناضل حزب الشعب فرنان حنفي عندما اضطر هذا الأخير أن يبادر بإطلاق الرصاص دفاعا عن نفسه[٨٦].

فضل دعاة البربرية الذين طردوا من حزب الشعب ولم يتمكنوا من إحداث انشقاق فيه باسم «حزب الشعب القبائلي» إلى الابتعاد عن ساحة النضال الوطني والاندماج في الحزب الشيوعي الجزائري الذي تأثروا بطروحاته ووجدوا الترحيب من إطاراته، وبذلك انحصرت الدعوة البربرية وكادت أن تتلاشى مع أحداث الثورة الجزائرية (١٩٥٤ - ١٩٦٢)، بعد أن تحفظ دعاتها على أفكارهم والتزموا بعدم المجاهرة بها خوفا من انتقام المناضلين وحكم الثورة عليهم بالخيانة والعمالة لفرنسا، فضلا عن كون الفكرة في حد ذاتها رهانا خاسرا لا يخدم الدعوة البربرية في المدى البعيد، ولعل هذا ما جعل أحد المناضلين المعروفين بحسهم السياسي وبعد نظرهم للأحداث وهو حسين آيت أحمد يتخذ موقفا حذرا من الأحداث، فرغم اتهامه من بعض المناضلين من أنه العقل المدبر لدعاة البربرية تمالك نفسه ولم يشأ أن يجاهر بموقفه عندما حقق في أمره مناضلا الحزب أحمد بودة وحاج أحمد شرشالي، بل اعتبر القضية مجرد مؤامرة ضد مسؤولي الحزب من القبائل، لكن نزاهته كمناضل وطني صادق مع قناعاته الوطنية جعلته يراجع نفسه ويقر بحقيقة الأمر ويعلن ابتعاده عن العناصر البربرية ويظل ملتزما بالخط الوطني حتى بعد أن نحي من رئاسة المنظمة السرية وعوض بأحمد بن بيلا وحول إلى الشرق لينضم إلى مندوبي حزب الشعب بالقاهرة وهما محمد خيذر والشاذلي المكي.

ومما يلاحظ أن حسين آيت أحمد الذي يسجل له التاريخ أنه يفضل دائما مصلحة الجزائر على حساب قناعاته وميوله، لم ير أخيرا حرجا في التعبير عن تعاطفه مع دعاة البربرية وأن يفصح عن موقفه من الأزمة البربرية لعام ١٩٤٨، عندما كتب في مذكراته : «إلى الشباب المطالبين باللغة البربرية والذين يلوموننا على عدم تمكننا من طرح المشكل اللغوي بهذا المؤتمر (مؤتمر حزب الشعب - حركة انتصار الحريات الديموقراطية المنعقد في شهر فيفري ١٩٤٧)، نوضح ونبين بأننا لم نتهاون في القيام بذلك لأن البربرية نعيشها، ولو كان للحزب سلطة ملموسة لطالبنا بحقنا في كتابة وتدريس اللغة البربرية»[٨٧].

لقد نجحت زعامة حزب الشعب الجزائري ممثلة في الجيل الأول من الحركة الوطنية الجزائرية بزعامة مصالي الحاج (ت. ١٩٧٤) أن تتجاوز القضية التي طرحها دعاة البربرية وأن تستبعد تشكل معارضة منظمة للقيادة المصالية سواء في شكل تسلل لمواقع القيادة أو احتلال

لأجهزة الحزب أو بواسطة إنشاء حزب منافس (حزب الشعب القبائلي)[٨٨]. ويعود نجاح زعامة الحزب في ذلك إلى الاحتكام إلى الضمير الوطني الجزائري واستنهاضه في مواجهة دعاة التفرقة والجهوية بكل عزيمة وصرامة وثبات، بعيدا عن المجاملة والمهادنة وبالاعتماد على الوسائل الممكنة والمتمثلة في التشهير والطرد والمقاطعة، مع الابتعاد عن كل عمل أو سلوك يمس بالتراث الثقافي البربري للجزائر، فتقبل الجميع مظاهر الثقافة الشفوية القبائلية سواء في الكلام أو الخطب أو الفولكلور وحتى الأناشيد الوطنية مثل نشيد «إكر عميس«أو مازي» (Ekker ammis umazi)، باعتبار أن تلك الثقافة المحلية تعبر بصدق عن الوطن الواحد والشعب الواحد والهدف الواحد، هذا في الوقت الذي حرص فيه حزب الشعب وكذلك جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على ترك المبادرة للتصدي للدعوة البربرية إلى أبناء بلاد القبائل المخلصين من مناضلين ومصلحين وشيوخ زوايا وزعماء عشائر لمواجهة دعاة الانحراف، وبالفعل كان رجال منطقة القبائل في طليعة الحركة السياسية والإصلاحية بمنطقة القبائل وبغيرها من جهات القطر الجزائري، وبذلك نجح حزب الشعب في تجاوز القضية التي طرحها دعاة البربرية فوجد لها حلا إداريا وحزبيا وأيديولوجيا لكنه لم يستطع محو مسبباتها واجتثاثها من جذورها، لأنها تتطلب برنامج مجتمع طويل المدى يكون في مستوى تخطيط المشروع الاستعماري الفرنسي، وهذا ما أقر به الحزب عندما اعتبر في تقريره للمؤتمر الثاني (١٩٥٣): «أن البربرية سلاح في يد الاستعمار مادام الاستعمار قائما»[٨٩].

ثانيا: أحداث تيزي أوزو أو الربيع الأمازيغي (٢٠ أبريل ١٩٨٠)

ما كان لأحداث تيزي أوزو المعروفة بالربيع الأمازيجي أن تقع لولا تضافر عوامل عدة مساعدة وظروف ملائمة لعل أهمها أزمة صائفة عام ١٩٦٢ التي ارتبطت باستقلال الجزائر وتميزت بالتنافس الحاد للاستحواذ على السلطة وانتهت بالقضاء على نفوذ الولايات وإقرار النهج الاشتراكي في التنمية واعتماد نظام الحزب الواحد المتمثل في حزب جبهة التحرير الوطني، فاستقرت الأمور بعد تنحية أحمد بن بيلا (١٩٦٥) وتولي هواري بومدين الحكم (١٩٦٥ - ١٩٧٨) الذي نجح في السنوات الأولى من حكمه. بفضل حزمه وتصميمه، في بناء جهاز الدولة الجزائرية وفي انتهاج خطة تنمية طموحة، وهذا ما جعل الجميع يلتزمون بأدبيات الحركة الوطنية الجزائرية ومبادئ الثورة الجزائرية القائمة على وحدة الشعب الجزائري انطلاقا من هويته الوطنية القائمة على الثقافة العربية والعقيدة الإسلامية، كما كان المشروع البومديني المتمثل في الثورات الثلاث: الصناعية والزراعية والثقافية منطلقا لحركية اقتصادية واجتماعية سمحت بإيجاد توازن بين شرائح المثقفين بالفرنسية والعربية، بحيث احتكر المتفرنسون مجال النشاط الاقتصادي المربح والعلمي والإداري المؤثر، فتحكموا بذلك في أجهزة الدولة وتموقعوا في مفاصل النظام، وشغل المعربون الوظائف الدينية والتعليمية وقنعوا

بالمهام الثقافية والحزبية آملين أن مكانتهم سوف تتدعم وأوضاعهم سوف تتحسن مع استكمال تعريب التعليم والإدارة، فاستقرت الأمور بالجزائر ظاهريا وظل التوازن قائما لمدة ناهزت عشرين سنة (١٩٦٥ - ١٩٨٥)[٩٠]، لكن فشل مشروع بومدين الصناعي والزراعي ثم التخلي عنه بعد موته (١٩٧٨) في وقت عرفت فيه عملية التعريب تقدما ملحوظا في المؤسسات التعليمية والأجهزة الإدارية في عهد الشاذلي بن جديد (١٩٧٨ - ١٩٩١) أخل بهذا التوازن وحول الكفة لصالح المعربين مما تسبب في نقمة المتفرنسين بعد أن لم تعد اللغة الفرنسية بالنسبة لأغلبيتهم أداة ترقية ووسيلة تمايز اجتماعي فحسب بل تحولت إلى قيم حضارية وميول ثقافية ومفاهيم أيديولوجية، فاستعملوا كل الوسائل لوقف عملية التعريب ووجدوا خير سند في ذلك دعاة البربرية وغالبية العناصر الشيوعية.

فلم تعد أدبيات الحركة الوطنية تقنع دعاة البربرية ولا مبادئ الثورة تخيفهم، فخرجوا من تحفظهم وبدأوا يجاهرون بأفكارهم ومواقفهم بدعوى حرية التعبير والحق في التمايز، في الوقت الذي أصبحت فيه النخبة المتفرنسة المتحكمة في أجهزة الدولة الجزائرية (النومونكلاتورا) تنفر من شعارات حزب جبهة التحرير المنادية بالتعريب، فلم تعرها الاعتبار وإنما استعملتها فقط كواجهة للتستر على عملية الفرنسة التي تمارسها في المجتمع. وبذلك تهيأت الظروف لدعاة البربرية أن يجددوا نشاطهم وأن ينقلوا أفكارهم للجيل الثالث عن طريق تنظيم الحلقات والدروس التي دأب الأديب مولود معمري على إقامتها والتي اتخذت شكل نشاط ثقافي يرمي إلى إحياء التراث البربري والاعتزاز به، والذي ما لبث أن أصبح له تأثير في الأوساط الطلابية بمدينتي الجزائر وتيزي أوزو.

ومع العراقيل التي وضعت أمام عملية التعريب من طرف الإدارة الجزائرية في الثمانينيات بدأ نشاط دعاة البربرية يتبلور في شكل مطالب محددة تتعلق بالهوية الجزائرية وبأبعاد شخصية الشعب الجزائري، فوجدوا خير مشجع لهم ذلك الموقف السلبي من العربية الذي عرفت به العديد من الإطارات المتفرنسة المتحكمة في أجهزة الدولة وقطاعاتها الاقتصادية والثقافية، هذه الإطارات التي رأت في دعاة البربرية الحليف الطبيعي لها في دفاعها عن مصالحها والمحافظة على مكاسبها أمام تصاعد الأجيال المعربة المتخرجة من المدرسة الجزائرية، في الوقت الذي أصبحت فيه المسألة البربرية محل اهتمام الأوساط المتنفذة في الدوائر الفرنسية وهذا ما سمح بتأسيس «الأكاديمية البربرية» من طرف بعض دعاة البربرية بباريس (١٩٦٧) والتي كان لها دور بارز في بلورة المطالب البربرية في نشريتها الشهرية وفي ما تصدره من مناشير وبيانات، فقد جاء في بيانها الأول: «أن تاريخ شمال أفريقيا كما يدرس الآن كله تزييف وتحريف، فعلى البربر أن يتحدوا ضد جريمة نكراء اسمها العروبة... وهذه بالنسبة لنا هي مسألة شرف وكرامة»[٩١]. كما

ورد في المنشور الثاني: «لقد زيفوا (أي العرب) تاريخكم دون أن تبدوا أي مقاومة، فأوشكتم أن تضيعوا روحكم... إنهم (أي العرب) يحاولون أن يطفئوا نوركم ويحقنوكم بعقار يتلفكم لأنه يحولكم إلى أناس لا ذاكرة لهم ولا انتماء ولا ارتباط... استيقظوا إنهم يحاولون أن يفصلوا عنكم أبناءكم وإذا لم تتداركوا هذا الأمر (أي التعريب) فإنهم يتنكرون لكم (أي أبناءكم) بعد وقت ليس ببعيد، بل يصيرون أعداءكم... قاوموا، عارضوا عملية التعريب الجارية قبل فوات الأوان، ذلك أن اليوم الذي يمر يقربنا من الاضمحلال»[92].

بدأ نشاط دعاة البربرية يتردد صداه في الشارع الجزائري عندما هتفت جموع من شباب القبائل ضد رموز السلطة في ملعب ٥ يوليو بالجزائر العاصمة في شهر يونيو ١٩٧٧ بمناسبة فوز الفريق الرياضي للقبائل (إلكترونيك تيزي أوزو) بكأس الجمهورية. وهال الأمر المسؤولين الجزائريين عندما تعالى الصفير عند سماع النشيد الوطني وترددت هتافات ضد رئيس الجمهورية هواري بومدين، صدرت من جماعات متحمسة ترفع لافتات بخط تيفيناغ وتلوح بألوان خاصة ذات لون أصفر وأخضر، وأمام ارتباك أجهزة الدولة وترددها ومحاولة غض النظر عما حدث، أخذ دعاة البربرية زمام المبادرة وصمموا على كسب الشارع القبائلي إلى جانبهم مستخدمين كل الوسائل وفي مقدمتها مظاهر الفولكلور الشعبي، فكانت الأغنية القبائلية بالنسبة إليهم أحسن وسيلة للتوعية والتجنيد، فانتشرت أغاني تاكفاريناس ومعطوب الوناس وفرحات مهني وآيت منقلات وإيدير وغيرهم، وتحول أصحابها إلى رموز للحركة البربرية وأصبحت تصريحاتهم ومواقفهم تصنع الرأي العام وتوجهه في منطقة القبائل رغم ما فيها من روح التحدي والمواجهة. فآيت منقلات لم يتردد في إحدى أغانيه في التحريض على العرب حيث جاء فيها: «عندما أرى عربيا في حديقتي أطلق عليه النار»[93]. والمغني إيدير، الذي نجحت أغنيته الشهيرة «أبابا إينوبا» حيث بيع منها في سنة ١٩٧٨ ما لا يقل عن مائتي ألف أسطوانة [94]، لم يكن هو الآخر يعتبر نفسه عربيا أو مسلما لأن لغته هي القبائلية وهويته هي البربرية، حسب تصريحه[95].

وصاحب هذا النشاط المحموم لدعاة البربرية تكوين خلايا نشطة بالمصالح الإدارية والثانويات والأحياء الجامعية، وتحول المركز الجامعي لتيزي أوزو الذي أنشئ في إطار التوازن الجهوي في السبعينيات إلى مركز رئيسي لنشاط دعاة البربرية المنتشرين بولايات تيزي أوزو وبجاية والبويرة، مما أثار قلق السلطات المحلية، فحاولت التضييق عليهم عندما رفضت السماح للمطرب القبائلي آيت منقلات بإحياء حفل في الحي الجامعي لتيزي أوزو (١٩٨٠)، وسعت إلى تأجيل عرض مسرحية بالقبائلية لكاتب ياسين بعنوان «حرب ألفي سنة» والتي يرمز فيها إلى أن الجزائر ما زالت في نظره مستعمرة من طرف الدخلاء العرب، وهذا ما تسبب في توتر الأوضاع وهيأ الظروف للاحتجاجات والمظاهرات، فكان منع الكاتب مولود

معمري من إلقاء محاضرة بالمركز الجامعي بتيزي أوزو بعنوان «أشعار قبائلية قديمة» (Poèmes kabyles anciens)[٩٦] في آخر لحظة يوم ١٠ مارس ١٩٨٠ بمثابة القطرة التي أفاضت الكأس، رغم أن السلطات المحلية (الولائية) التي صدر عنها قرار المنع تذرعت بتخوفها مما قد تثيره المحاضرة من حماس وهياج قد يخل بالنظام ويصعب السيطرة عليه، في الوقت الذي اعتبر فيه دعاة البربرية تصرفها نوعا من القمع الثقافي غير المبرر وإهانة في حق التراث البربري لا يمكن السكوت عنها[٩٧].

وبالفعل فقد نظم أساتذة وطلبة المركز الجامعي لتيزي أوزو مسيرة احتجاج في شوارع المدينة لم تلبث أن اتسع نطاقها في اليوم التالي (١١ مارس) بعد أن انضمت إليها جموع من طلبة المدارس وموظفي المصالح الإدارية والتجار بالمدينة قدم جلهم من خارج مدينة تيزي أوزو، فتحولت إلى مظاهرة ضخمة رفعت فيها شعارات مناهضة للتعريب ومندِّدة بالاستبداد الثقافي - كتبت بالفرنسية والقبائلية وبرموز التيفيناغ - من قبيل: «نعم للثقافات الشعبية الجزائرية»، «تعبنا من الظلم» (نعياسي الباطل)، «الأمازيجية هي لغتنا» (ثمازيغت تمسلايت أنغ). بعدها اتخذت الاحتجاجات مظهر عصيان مدني بمساندة عمال المستشفى وعمال شركة النسيج بذراع بن خدة وانضمام جماعات التجار والحرفيين والبطالين، فأعلن الإضراب لمدة يومين (١٢ - ١٣ مارس ١٩٨٠). وبدأ موقف دعاة البربرية يتجذر، بعد أن نجحوا في تجنيد الرأي العام ببلاد القبائل إلى جانبهم، وحددوا موقفهم من خلال العديد من الكتابات الحائطية بشوارع تيزي أوزو، نذكر منها: «أوقفوا القمع الثقافي» (Halte à la répression culturelle)، «نتكسر ولا ننحني أبدا» (Nous nous brisons mais nous ne plierons pas)، «لقد سئمنا من ظلمكم»، «ثقافة بربرية تعني ثقافة شعبية» (Culture berbère=Culture populaire)[٩٨]؛ وفي أثناء ذلك تكررت المهرجانات واستمرت الاضطرابات وتوسعت حركة الإضراب لتشمل تلاميذ المدارس الابتدائية وطلاب الثانويات، مما اضطر السلطات الجزائرية إلى إرسال وحدات من الجيش لتعزيز الشرطة ورجال الدرك، فطوقت مدينة تيزي أوزو، وجرى التدخل لتفريق المعتصمين بالمركز الجامعي وبالمستشفى في ٢٠ أبريل واعتقل المحرضون على الاضطرابات وأودعوا السجن[٩٩]، مما أدى إلى استمرار الاحتجاجات والمظاهرات لمدة أربعة أيام شملت مدن وقرى بلاد القبائل ووصل تأثيرها إلى مدينة الجزائر بفعل نشطاء الحركة البربرية من طلبة الجامعة، ومع نهاية شهر مايو بدأت الأوضاع تستقر ولم تلبث أن خمدت حركة الاحتجاج تاركة وراءها توترا اجتماعيا وثقافيا يخيم على الشارع القبائلي، الذي لم يعد كما كان سابقا، بفعل الطابع الشعبي الذي اكتسبته الحركة البربرية والتراجع الملاحظ للمعارضين لها من سكان القبائل، بعد أن خاب أملهم في النظام السياسي الذي ترك المبادرة لخصومه ولم يكن في مستوى مواجهة الأحداث، وبذلك توطنت أفكار دعاة البربرية ببلاد القبائل وعبرت عن نفسها

من خلال تنظيم ذي طابع ثقافي وتوجه سياسي وقناعات أيديولوجية عرف بـ «الحركة الثقافية البربرية» (.M.C.B).

أصبح من الضروري على دعاة البربرية بعد النجاح الذي حققوه والذي جعل منهم الممثلين الفعليين والمؤثرين في بلاد القبائل أن يحددوا خطتهم ويضبطوا برنامج عملهم الثقافي والاجتماعي والسياسي من خلال تنظيم «الحركة الثقافية البربرية» التي لم تهيكل بعد، فقرروا عقد ملتقى بايكوران في نواحي عزازقة في شهر أغسطس ١٩٨٠ لتحديد خطتهم وتنسيق عملهم، وقد أسفر هذا الملتقى - الذي كانت شخصية الشرف فيه كاتب ياسين، وشاركت فيه نخبة من أنصار الفرنسية والملتزمين بالمبادئ الشيوعية - على إقرار وثيقة المطالب البربرية[١٠٠] التي تمحورت على وجوب اعتبار اللغة الأمازيجية (القبائلية) لغة رسمية للجزائر بنص القانون أسوة بالعربية، وضرورة إدخالها في النظام التربوي الجزائري منذ المرحلة الابتدائية، وبذلك ألغيت أدبيات الحركة الوطنية الجزائرية وتوجهات الثورة الجزائرية عمليا وكرست فكرة ثنائية الهوية الوطنية الجزائرية (قبائل وعرب) كما نظر إليها الفرنسيون في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

حرص دعاة البربرية منذ أحداث تيزي أوزو على خلق جو دعائي للثقافة العربية بالجزائر وقد أدى بهم ذلك إلى ممارسات منافية للسلوك المدني وروح المواطنة عندما تحولت في بعض الأحيان إلى تهجمات صريحة على من ليس قبائليا، في أثناء مظاهرات خريف ١٩٨١ التي عرفت بخريف الغضب والتي اصطبغت فيها مطالب الحركة البربرية غير القابلة للتطبيق بشعارات عنصرية ضد العرب والإسلام من قبيل: «استيقظوا أيها الإخوة البرابر» (Réveillez-vous frères berbères)، «فليطرد العرب» (Les Arabes à la porte)، «البربرية لغتنا» (Le berbère est notre langue)، «اللغة العربية إنها عبوديتي» (L'arabe est mon esclavage)[١٠١]؛ وقد ارتبط هذا التوجه المتهجم على القيم العربية الإسلامية بموقف معادٍ للنظام الجزائري لتمسكه ولو ظاهريا بسياسة التعريب، وهذا ما أوضحه المنشور الذي وزعه دعاة البربرية بتيزي أوزو سنة ١٩٨٧ والذي جاء فيه: «نظام تافه مؤيدوه لا ينفكون في خطاباتهم الديماجوجية تأكيد عروبة الجزائر... التي لا تستند إلى أسس تاريخية صحيحة من الناحية الأنثروبولوجية أو اللغوية... نعم للاشتراكية العلمية، نعم للوحدة الوطنية، لا للسيطرة العربية الإسلامية... نعم لحرية التعبير»[١٠٢].

ثالثا: حركة العروش (٢٠٠١-٢٠٠٣)

لم تحقق أحداث تيزي أوزو لعام ١٩٨٠ المعروفة بـ «الربيع الأمازيجي» ما كان يأمل القائمون بها، فرغم الجهود التي بذلت والتضحيات التي قدمت، فقد ظلت المطالب التي حددتها «أرضية إيكوران» مجرد شعارات لكونها غير قابلة للتطبيق في حد ذاتها، وهذا ما جعل

الحركة البربرية تركز على النشاط السياسي حتى تحول دون تراجع تأثيرها في الشارع القبائلي أمام تصاعد المد الإسلامي الذي امتدت تأثيراته إلى بلاد القبائل بفعل الانفتاح الديموقراطي والتعددية السياسية التي أخذت بها الجزائر سنة ١٩٨٨، ومع دخول الجزائر في أزمة متعددة الجوانب منذ توقيف المسار الانتخابي (١٩٩١)، اضطرت الحركة البربرية إلى مجاراة السلطة الجزائرية التي عرفت كيف تتعامل مع دعاة البربرية عندما بادرت بتجميد الملف الثقافي الجزائري قبل يوم واحد من اغتيال الرئيس محمد بوضياف (٢٩ يونيو ١٩٩٢)، فتحول مناضلو القضية البربرية إلى حلفاء طبيعيين للنظام الجزائري تحت غطاء الدفاع عن القيم الديموقراطية والتعددية السياسية والنظام الجمهوري، وبذلك شتتت جهود دعاة البربرية بين النشاط الثقافي والعمل السياسي والنضال الحزبي وتحولت مطالبهم على ضوء الواقع الصعب الذي كانت تعيشه الجزائر في التسعينيات إلى مجرد شعارات سياسية وبرامج حزبية، وتوزع المناضلون على الكثير من الأحزاب السياسية، وهذا ما تسبب في انقسام الحركة الثقافية البربرية نفسها إلى تنسيقيات بعضها مستقل وبعضها الآخر مرتبط بحزب التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية أو بحزب جبهة القوى الاشتراكية. وفي هذه الظروف المتأزمة لم تعد مطالب دعاة البربرية قادرة على تجنيد المزيد من المؤيدين بعد أن أصبح التراث والثقافة البربرية قضية مسلما بها من طرف جميع الجزائريين وأمرا تدرجه مختلف الأحزاب السياسية في برامجها بدءا بالأحزاب اللائيكية وانتهاء بالأحزاب الإسلامية[٢-٦]. وهذا ما جعل النظام الجزائري - حرصا على الوحدة الوطنية الجزائرية - يحاول تبني بعض مطالب دعاة البربرية بإدراج تعليم اللهجات البربرية باسم «الأمازيجية» في التعليم ولو جزئيا والتوسع في البث الإذاعي والتلفزي باللسان البربري.كما أحدث مصلحة للاعتناء بالشؤون الثقافية البربرية وتنظيم تعليم البربرية باسم «المحافظة السامية للأمازيجية» استجابة لوقف إضراب المحفظة الذي شمل مناطق القبائل (سبتمبر١٩٩٤ - أبريل ١٩٩٥).

كل ذلك لم يغير من الواقع شيئا لأن المطالب البربرية لم تعد مسألة ثقافية وإنما تحولت إلى قضية سياسية ذات صبغة أيديولوجية تتلخص أهدافها في معاداة الثقافة العربية والعمل على وقف عملية التعريب والإبقاء على هيمنة اللغة الفرنسية انتظارا لآجال غير محددة يمكن فيها تطوير القبائلية من لهجة إلى لغة تعليم وإدارة؛ لكن الشيء الذي لم يأخذه دعاة البربرية في الاعتبار هو أن الزمن لا يتوقف ولا يعود إلى الوراء وأن المؤسسات التعليمية الجزائرية ظلت رغم الحصار الذي تعرضت له والاتهام الذي وجه إليها تواصل رسالتها التعليمية في خدمة اللغة العربية، في الوقت الذي ظلت فيه الفرنسية بحكم الواقع لغة مهيمنة على المصالح العليا والإدارات المركزية والخدمات الفنية لا تسمح لدعاة البربرية تعويضها بالقبائلية، وهذا ما أدى بفعل الظروف التي يعيشها المجتمع الجزائري إلى إقرار نوع من التعايش بين العربية

والفرنسية لم يجد دعاة البربرية مكانا لهم فيه، وهذا ما جعلهم يعتقدون أنهم خدعوا عندما تم جرهم إلى العمل السياسي ودفعوا إلى السعي لاحتلال المناصب، فحاولوا فك الارتباط مع النظام الجزائري مستغلين الظروف الصعبة التي عرفتها الدولة والمجتمع الجزائري أواخر التسعينيات بفعل تردي الحالة الأمنية، فشنوا حملة حادة ضد رموز الدولة وأجهزتها ووضعوا خطة لاحتلال الشارع القبائلي من جديد بهدف الوصول إلى السلطة لفرض تصورهم وتنفيذ مطالبهم دون اعتبار للرأي العام والقوى الفاعلة في المجتمع، وهذا ما انعكس سلبا على أوضاع منطقة القبائل التي أصبح يسودها القلق والاضطراب وتستبد بها روح التمرد وتسود بها روح عدائية ضد النظام الجزائري الذي حمله دعاة البربرية تبعات الضائقة الاقتصادية والانسداد والاضطراب السياسي.

و لم يطل الأمر حتى وجدوا في حادثة مقتل أحد طلبة ثانوية بني دوالة بولاية تيزي أوزو المدعو محمد قرماح المعروف بماسينيسا يوم ١٨ أفريل ٢٠٠١ من طرف أحد رجال الدرك الوطني حجة لتحدي أجهزة الدولة الجزائرية واعتبروا ذلك الحادث بمثابة انتهاك لشرف سكان منطقة القبائل واعتداء على كرامتهم وحقهم في الحياة، فسادت الاضطرابات في العديد من قرى بلاد القبائل وتحولت إلى عصيان عام بعد إلقاء القبض على ثلاثة طلبة من ثانوية واد أميزور بولاية بجاية (٢٢ أبريل)، وصاحب ذلك تنظيم المسيرات وتعدد المظاهرات التي عرف دعاة البربرية كيف يؤطرونها ويوجهونها ضد رجال الدرك الوطني المكلفين بحفظ النظام، فاعتبروهم آلة قتل ورمز فساد؛ وأمام إحجام السلطات الجزائرية عن مواجهة التحدي خوفا من التبعات الخارجية والآثار الداخلية، بادروا إلى ارتكاب أعمال عنف ولم يترددوا في إحراق مقار مصالح الدولة ومكاتب البلديات، وبذلك تراجعت مظاهر سلطة الدولة الجزائرية في منطقة القبائل، لتحل محلها لجان شعبية عرفت بـ «جماعات العروش» أو جماعات القرى، جعلت شعارها: «لا تسامح أبدا» (أولاش السماح) ولم تلبث أن انبثقت عنها تنسيقيات الولايات المؤلفة من مندوبي مجالس القرى لولايات تيزي أوزو وبجاية والبويرة في اجتماع ١٠ مايو ٢٠٠١ ببني دوالة؛ وحتى تحافظ هذه الحركة على زخمها، حددت مطالبها الثقافية والسياسية في اجتماع مندوبي التنسيقيات بمدينة القصر، واعتبرت تلك المطالب، المعروفة بأرضية القصر، الحد الأدنى الذي يمكن التفاوض في شأنه مع السلطات الجزائرية[١٠٤].

وضمن سياسة التصعيد قررت لجنة ما بين الولايات لحركة العروش في اجتماعها بتاريخ ١١ يونيو ٢٠٠١ القيام بمسيرة ضخمة بمدينة الجزائر يوم ١٤ يونيو ٢٠٠١ لفرض مطالبها على السلطات الجزائرية ولو باستعمال العنف؛ وبالفعل توافدت على مدينة الجزائر أعداد غفيرة من بلاد القبائل رغم الحواجز التي حالت دون وصول وسائل النقل العامة إلى وسط المدينة، وأمام إصرار المتظاهرين على الوصول في مسيرة جماعية إلى مقر الرئاسة

الجزائرية بأعالي المدينة (المرادية)، تحولت المظاهرة إلى أعمال تخريب ونهب وحرق وإتلاف للممتلكات والسيارات والمتاجر، في الجهات التي مر بها المتظاهرون، مما دفع شباب مدينة الجزائر أمام سلبية رجال الشرطة إلى التدخل والاشتباك مع المتظاهرين وإرغامهم على العودة من حيث أتوا. وقد كان لمظاهر التخريب والحرق والتدمير التي بثها التلفزيون الجزائري تأثير بالغ في الرأي العام الجزائري الذي نقم على سلوك دعاة البربرية ولم يعد يتجاوب مع مطالبهم. فكان ذلك بداية العد التنازلي لحركة العروش التي لم تستطع أن تحافظ على زخمها بعد مسيرة أوزلاقن في ٢٠ أغسطس والتي نظمتها إحياء لمناسبة انعقاد مؤتمر الصومام (٢٠ أغسطس ١٩٥٦) وأبعدت منها السلطات الرسمية الجزائرية ومنظمة المجاهدين التي اعتادت على حضورها.

لقد كانت خطة حركة العروش تهدف أساسا إلى القضاء على نفوذ الدولة الجزائرية في منطقة القبائل وجر السلطات الجزائرية إلى استعمال القوة معهم حتى يمكن لهم تجنيد الرأي العام لصالحهم ودفع دوائر القرار في فرنسا للتدخل لصالحهم؛ ولكن النظام الجزائري الذي أصبحت له الخبرة في التعامل مع المسألة البربرية فوت عليهم الفرصة التي كانوا يأملونها، فلم يحاول استعمال القوة رغم الإهانات والإصابات التي لحقت برجال الشرطة والدرك الذين ظلوا محاصرين مع عائلاتهم في مقراتهم. ولم يكتف النظام الجزائري بإحباط مخطط حركة العروش بل جردهم من شرعيتهم عندما أوهمهم بسلبية أنه لا يحول دون بسط نفوذهم على منطقة القبائل إثر مظاهرات ٢٥ يونيو ٢٠٠١، وبذلك انعدم النظام وعمت الفوضى، وتحولت حركة العروش إلى ظاهرة احتجاج فوضوي وعصيان مدني موجه للقضاء على مظاهر الدولة الجزائرية بمنطقة القبائل التي تعرض اقتصادها إلى أضرار بالغة طيلة سنتي ٢٠٠١ و٢٠٠٢ وتحول معه أغلب المتعاطفين معها من التجار والصناع والفلاحين والطلبة من موقف مساند إلى متحفظ، وهذا ما سمح لأجهزة الدولة الجزائرية بأخذ زمام المبادرة من جديد مستغلة تعنت ممثلي العروش ومغالاتهم في مطالبهم التي لم تعد قضية ثقافية وإنما تحولت إلى مسألة سياسية، فبادرت إلى سحب البساط نهائيا من دعاة البربرية بإدراج ما اصطلح على تسميته بـ «اللغة الأمازيجية» في الدستور كلغة وطنية بعد أن أدرجت «الأمازيجية» سابقا كأحد ثوابت ومقومات الشخصية الجزائرية أسوة بالعربية والإسلام في نص الميثاق الوطني الجزائري لعام ١٩٨٦، دون أن تحدد أي لهجة بربرية تعتمد كلغة أمازيجية ودون أن تقر أي حرف تكتب به، في الوقت الذي تعدد فيه الناطقون باسم حركة العروش وتعرضت تنظيماتها للانقسام وتحولت من كونها وعاء حقيقيا للرأي العام ببلاد القبائل إلى تنظيم يهدف إلى المشاركة في السلطة عن طريق مطالب جهوية، وهذا ما جعل زعماء حركة العروش يرون بأن المسألة بالنسبة إليهم تكمن في كيفية الجمع بين الهوية والسياسة(١٠٤).

بفعل هذه المواقف انتهت حركة العروش إلى آفاق مسدودة وتحولت من حركة ثقافية اجتماعية تقوم على مبدأ المواطنة إلى مجرد حركة احتجاج وتمرد ضد رموز الدولة بمنطقة القبائل، ولعل أهم عوامل فشلها يعود إلى أن مواقفها كانت مرتبطة بموازين القوى في النظام الجزائري والأجنحة المتنفذة في الإدارة الجزائرية، وإلى كونها لم تقدر مدى عمق الروح الوطنية الجزائرية لدى سكان بلاد القبائل، عندما أصرت على إخراج رجال الدرك من منطقة القبائل باعتبارهم قوة احتلال وعمدت إلى تدمير المؤسسات العامة والمصالح الإدارية والبلدية. على أن أكبر خطأ وقعت فيه حركة العروش هو عدم فهمها للعبة السياسية التي ظلت تمارسها الأحزاب التقليدية في المنطقة، وفي مقدمتها حزبا جبهة القوى الاشتراكية والتجمع من أجل الثقافة والديموقراطية، فحاولت المزايدة عليهما، فوقفت من السلطة الجزائرية موقف تحد غير قابل للمراجعة، وهذا ما شجع بعض المغامرين من صفوفها إلى طرح مطالب متطرفة وصلت إلى حد طرح فكرة الانفصال كحل للمشكل القبائلي، هذه الفكرة التي مهد لها أحد دارسي البربرية وهو الأستاذ سليم شاكر عندما ربط تطور الثقافة البربرية بالحكم الذاتي، عندما اعتبر أن: «الحكم الذاتي السياسي له فوائد تعود على منطقة القبائل وعلى سكانها بالفائدة، لأنه تحرر من الاستعمار الذي تمارسه مؤسسات الدولة الجزائرية الموروثة من عهد فرنسا»[106]. وقد بادر المغني فرحات مهني بالمناداة بالحكم الذاتي لبلاد القبائل بعد أن أصبحت الحكومة الجزائرية في نظره نظاما استعماريا شنيعا، فأعلن في ندوة صحفية في ٣ يونيو ٢٠٠١ بتيزي أوزو عن تأسيس «الحركة من أجل الحكم الذاتي لبلاد القبائل»، مبررا مبادرته هذه بأن تطور اللغة الأمازيجية (القبائلية) مرتبط بالحكم الذاتي الذي لا يمكن أن يكون له معنى حسب قوله بدون بعد اقتصادي، مؤكدا قناعته بأن القبائلية هي الأساس الأول للأمازيجية[107]، وهذا ما صدم الكثيرين من ذوي النيات الحسنة، فرأوا فيه عملا من قبيل الانتحار الذاتي الذي يعيد المسألة البربرية إلى المنطلقات التي نشأت منها. وجعل أكثر المتحمسين للقضية البربرية ببلاد القبائل يتخوفون من عواقبها، فتراجع تأثيرها في الشارع الجزائري، وهذا ما ظهر جليا في إحياء الذكرى الثالثة والعشرين للربيع الأمازيجي (٢٠ أبريل ٢٠٠٣) التي لم يكن لها الصدى المأمول بين سكان القبائل، مما أثار قلق ومخاوف دعاة البربرية وجعل الصحافة المناصرة لها ومنها جريدة «الوطن» تحاول تضخيم التجمعات وإلقاء المسؤولية في فشل حركة العروش على أجهزة الدولة التي لم تتفهم، حسب زعمهم، مطالبها بل تمادت في الحط من شأنها ووصف القائمين عليها بالمشاغبين[108]. ولعل الفرصة المتاحة الآن لهذه الحركة، لكي تحافظ على وجودها وتفرض أفكارها على الشارع القبائلي، تكمن في موقف القوة المساندة لها في جهاز الدولة الجزائرية والتي تعمل على استمرار الأزمة البربرية والتي

لا يستبعد أن تشيد بها وتعيد لها الشرعية وتربط الاتصال بها وتحاول التفاوض معها، بحجة الانفتاح والتضامن وتقبل الآخر وإن كان ذلك يتنافى والمصالح الحية والاستراتيجية للشعب الجزائري.

و- واقع وآفاق المسألة البربرية

إن المسألة البربرية بعد أن فرضت نفسها من خلال الأحداث التي سبقت الإشارة إليها أصبحت في مفترق طرق، إما أن تراجع نفسها وتعدل توجهاتها لتندمج في التطور التاريخي للجزائر الذي يسير نحو المزيد من الانسجام اللغوي والتفاعل الثقافي والتقارب الاجتماعي والحوار السياسي، فتعدّ المطالب البربرية إحدى مكونات الشخصية الجزائرية تعبر عن قيم وطنية لا تتعارض مع الهوية العربية الإسلامية للجزائر، مما يسمح بتوسيع الآفاق السياسية وتعميق الضمير الوطني الجزائري، وإما أن تزيد من غلوائها وتتطرف في مطالبها لتدفع منطقة القبائل نحو الحكم الذاتي وتهيئ الظروف لفصل المجموعة القبائلية عن باقي الشعب الجزائري كما يأمل بعض المتطرفين من دعاتها الذين يعانون الانغلاق الفكري والتعصب الأيديولوجي والقلق النفسي والاضطراب الاجتماعي، وفي انتظار ما قد تؤول إليه الأوضاع، فإن واقع المسألة البربرية اليوم في الجزائر جعل الرأي العام الجزائري يختلف حولها بين مؤيد متحمس وبين موقف معتدل أو محايد يترقب الأحداث وبين معارض مندد؛ فالداعون لها والمؤيدون لمطالبها والملتزمون بأهدافها ظلوا رغم نشاطهم الملحوظ نخبة محدودة العدد متعصبة لمطالبها ومتمسكة بأفكارها، بفعل التلقين والتعبئة والتجييش، فأصبحت ترى في قضيتها مسألة عقيدة وقضية وجود ولا تسمح بالرأي المخالف ولا ترى الحقيقة من الجانب الآخر ولا تقبل النقاش، بل لا تتردد في أن تفرغ ما تراكم لديها من أفكار في عملية عنف وموقف يتصف بالحقد والتشنج، مما يبعد القضية البربرية عن كونها فكرة مصدرها العقل ويجعل منها موقفا معبرا عن عاطفة تتحكم في الإحساس والسلوك[١٠٩]. وهذا ما عبر عنه أحد دعاتها بقوله: «إن الجزائر بربرية شئنا أم أبينا... وإن اللغة البربرية (القبائلية) لها ماضيها وكذلك المستقبل، وما مقاومتها للاتينية ثم التعريب فيما بعد وأخيرا الفرنسية إلا أدلة واضحة على تمتعها بديناميكية خارقة جعلت منها قضية بالفعل»[١١٠]. وبالفعل فإن هذا التوجه قد حاول تجاوز الواقع عندما علا هتافه على النشيد الوطني ورفع علما مميزا في بعض التظاهرات وقام بمحو الكتابة بالحروف العربية من على لوحات الطرق وإعلانات المحلات والمصالح الإدارية بمنطقة القبائل، واعتبر أن كل ما هو عربي إسلامي عدو ودخيل، كما يعبر عنه العديد من الهتافات والإعلانات التي رفعت منذ سنة ١٩٨٠[١١١].

وتضاف إلى هذه الجماعة المتعصبة شريحة واسعة من المتفهمين للفكرة البربرية والتي يتميز موقفها بالاعتدال بفعل الحس الوطني والرؤية السياسية البعيدة، فهي تقر بمطالب دعاة

البربرية من حيث كونها قضية ثقافية وليست لكونها توجها انفصاليا معاديا لوحدة الشعب الجزائري، فالدعوة البربرية بالنسبة لهم رغم ما عرفته من انحراف وعاشته من تطرف تظل رافدا من روافد الثقافة الوطنية الجزائرية لا يمكن أن تستعمل في أي حال من الأحوال لضرب العرب والإسلام والعروبة والوحدة الوطنية، مما يتطلب احترامها باعتبارها ليست شعارات نخبة وإنما هي مطلب شعبي ومسألة مرتبطة بحرية التعبير واحترام الآخر[112]. وهذا ما عبرت عنه إحدى الشخصيات التاريخية الجزائرية وهو حسين آيت أحمد بقوله: «إننا لا نقول بوجود قومية بربرية أو قبائلية بالجزائر بالنسبة إلينا، ونقولها بقوة أن الجزائر واحدة لا تتجزأ، وهذا ما يفرض على الجميع تقبل التراث الشفوي البربري والاعتزاز به لكونه إحدى مكونات الهوية الجزائرية»[113].

وبعيدا عن هذا الموقف ظل السواد الأعظم من الجزائريين لا يهتم بالمسألة البربرية وإن فرضت أحداثها عليه، فغالبا ما يتصف موقفه بالحياد، لكن مع تصاعد المطالب البربرية وتحديها للرأي العام الجزائري الذي يرى في القيم الحضارية التي يحملها الإسلام دافعا قويا لتيقظ الضمير الوطني الجزائري[114]، شكلت مجموعة وطنية محدودة العدد اتخذت موقفا معاديا لطروحات دعاة البربرية، تحولت إلى شريحة اجتماعية ما فتئ نشاطها يتوسع وتأثيرها في المجتمع الجزائري يتعاظم، بفعل مبالغة دعاة البربرية في مطالبهم ومعاداتهم لكل ما يمت إلى العروبة والإسلام. وأصبحت غالبية هذه الشريحة ترى في الدعوة البربرية مجرد عمل مثقفين منعزلين، وتعتبر الأفكار التي تطرحها من بقايا الاستعمار الفرنسي، فهي حسب تعبير أحد وطنيي القبائل وهو آكلي بلعباس: «فكرة مفتعلة للقبائل الفرانكوفونيين الموالين لفرنسا، انخدع بها العديد من أفراد جيل الاستقلال من غير الأذناب والعملاء والخونة وبفعل عامل الحمية العرقية والغيرة القبائلية»[115]. وهذا ما حاولت التعبير عنه أيضا العديد من اللوائح والمناشير والبيانات والمقالات نذكر منها على سبيل المثال بيان لجنة مساندة المفهوم السليم للمسألة الأمازيجية الصادر بالجزائر عن مجموعة تنتمي إلى مختلف شرائح الشعب الجزائري في ٥ سبتمبر ١٩٩٦ ردا على برنامج المحافظة السامية للأمازيجية باعتبار ما جاء في هذا البرنامج ابتزازا وضربا للشخصية الجزائرية لأنه حسب ما جاء في هذا البيان: «يمس ثوابت الشعب الجزائري ووحدته ويمهد لحرب أهلية لفائدة المستعمر»[116]، وكذلك إعلان لجنة الدفاع عن الوحدة الوطنية وثوابت الأصالة بياتنة المؤرخ في ٢١ نوفمبر ١٩٩٤ والذي جاء فيه: «و إننا نؤكد للجميع أن اختيار لغة رسمية ثانية للجزائر يخضع لسيادة الشعب وحده عن طريق الاستفتاء ولا يمكن فرض لغة رسمية ثانية بجانب اللغة العربية»[117].

انطلاقا من هذه المواقف من دعاة البربرية وبالرجوع إلى الخلفية التاريخية للمسألة البربرية وانعكاساتها على الواقع الجزائري، يمكن استخلاص بعض المميزات والخصائص واستنتاج بعض الأحكام والتقييمات حول «القضية البربرية» في الجزائر:

١- إن المسألة البربرية من حيث الأفكار التي تحملها وتحاول فرضها ما هي إلا جزء من المشروع الاستعماري الذي خضعت له الجزائر طيلة ١٣٢ سنة (١٨٣٠ - ١٩٦٢) والقائم على فكرة تحطيم الثوابت الحضارية للشعب الجزائري المتمثلة في الإسلام والعروبة، وهذا ما جعل دعاتها يتسترون على أصولها، لأن كل دعوة معادية للعربية والإسلام في الجزائر لا تصدر إلا عن تصور استعماري خطط له الضباط الفرنسيون، وعمل على تجسيده رجال الإدارة الاستعمارية لضرب وحدة الشعب الجزائري وتقسيمه، بدليل أن ماضي الجزائر منذ أقدم العصور وحتى بداية الاحتلال الفرنسي (١٨٣٠) يكاد يخلو من أي مظهر من مظاهر العنصرية، وأن حوليات التاريخ الجزائري لم تسجل منذ الفتح الإسلامي أي حركة معادية للعرب أو متحسسة من الإسلام. وحتى بعد الاحتلال الفرنسي ظلت السياسة البربرية لفرنسا حتى الحرب العالمية الأولى لا تتجاوز المصالح الأهلية للإدارة الفرنسية، ولعل هذا ما دفع المؤرخ الفرنسي شارل روبير آجرون (Ch.R. Ageron) إلى اعتبار سياسة فرنسا «البربرية» في بلاد القبائل مجرد وهم أو خرافة كما سبقت الإشارة إليه[١٨]، وجعل أحد رجال الحركة الوطنية المناضل بن يوسف بن خدة يعتبرها: «مجرد حصيلة للأيديولوجية الاستعمارية والأفكار الشيوعية»[١٩].

ومن هذا المنظور يمكن اعتبار الحركة البربرية بالجزائر وليس كل البربر تعبيرا عن حالة من الاغتراب لشريحة ما فتئت يتزايد عددها ويتعاظم نفوذها، تتشكل أساسا من النخبة الجزائرية المتغربة والممثلة للثقافة الفرنسية والمتشبعة بقيم الحضارية الغربية وليس كما يدعي ميشال جوبير (M. Jobert) صدى حقيقيا للضمير البربري[٢٠]، وقد أصبح الاغتراب يشكل نوعا من الثقافة في غياب مشروع مجتمع كفيل بتجنيد كل الطاقات وقادر على تجاوز التأزم والانسداد الثقافي والاجتماعي، وبفعل ظهور جيل جديد من الجزائريين ولد بعد الاستقلال ولم يعد مرتبطا بأدبيات الحركة الوطنية أو ملتزم بقيم الثورة التحريرية، كما لم يعد مقتنعا بأي مشروع بعد فشل تجربة هواري بومدين (١٩٦٥ - ١٩٧٨) في المجال الاقتصادي والثقافي.

٢- إن المسألة البربرية ظلت محصورة في منطقة القبائل ولم تتبن أفكارها المناطق التي تتكلم لهجات بربرية أخرى مثل الأوراس وميزاب والهوقار، هذا إذا استثنينا أفرادا قليلين لا يعبرون عن ميول السكان ومواقفهم، وهذا ما جعل الحركة البربرية حسب تعبير الجنرال آندري (Général André) (١ مايو ١٩٥٦): «قضية قبائلية لا أكثر ولا أقل»[٢١]. وقد حاول حسين آيت أحمد إيجاد مبرر لهذه الدعوة التي ظهرت بالقبائل وإعطاءها تفسيرا يحافظ على الانسجام الوطني عندما صرح بأن: «الأمة الجزائرية لها عدة مستويات في السرعة من حيث التطور وحسب المناطق، وأن مظاهر استيقاظ بلاد القبائل المبكر من حيث عمقه وسرعة انتشاره فرض على القبائل واجبات تتعلق بالشخصية الوطنية ومنها المكون أو الثابت

البربري»[١٢٢]، متناسيا تأثير الاستعمار وعمق عملية الفرنسة والتغريب التي خضعت لها بلاد القبائل بخلاف المناطق الأخرى الناطقة بالبربرية كالأوراس وميزاب والهوقار التي امتزج فيها الضمير البربري بالشعور الإسلامي وبالمحبة الخالصة للغة العربية، مما يجعل كل دعوة في هذه المناطق ضد لغة القرآن وشريعة الإسلام تعتبر بمنزلة استفزاز وتحد لا يمكن قبوله أو التسليم به.

وقد انعكس انحصار تأثير الحركة البربرية ببلاد القبائل سلبا على توجهات الحركة البربرية نفسها وأفقدها البعد الوطني الذي ظلت تسعى إليه وتعمل من أجله باعتبار أن شمال أفريقيا بربري، وهذا ما دفع بعض دعاة البربرية إلى محاولة تضخيم نسبة السكان المتكلمين باللهجات البربرية، خاصة القبائل منهم، فقدروا نسبتهم إلى مجموع سكان الجزائر بما لا يقل عن ٤٠٪ [١٢٣]، فيما الإحصاءات الرسمية تحدد هذه النسبة بـ ١٧,٩٪ [١٢٤].

وفي إطار تجاوز الصفة الإقليمية والخروج من «الغيتو القبائلي» نادى دعاة البربرية بلغة أمازيجية هي في الواقع لهجات بربرية عدة، وحاولوا نقل نشاطهم خارج بلاد القبائل، فامتنعت عنهم ميزاب بعد أن نظمت الجمعيات الثقافية البربرية ملتقى بغرداية للغة البربرية (٢١ - ٢٢ أبريل ١٩٩١)، ولم تنتقل أفكارهم إلى الأوراس، وكانوا يأملون كسب هذه المنطقة إلى جانبهم لإعطاء حركتهم صفة الشرعية والطابع الوطني[١٢٥]، لكنهم اصطدموا بالتيار الوطني ممثلا في بقايا مجاهدي الأوراس، وعلى رأسهم المرحوم الحاج الأخضر، الذين رأوا في هذا التوجه خطرا يهدد وحدة الجزائر ويدمر مستقبلها، ولم يكتب النجاح لملتقى اللغة البربرية بباتنة، الذي حاولت الفيدرالية الوطنية للجمعيات الثقافية البربرية تنظيمه (١٩٩٢)، رغم تعاطف بعض المسؤولين بالأوراس معها، كما لم يكتب للملتقى الذي دعت إليه المحافظة السامية للأمازيجية بباتنة في شهر أغسطس ١٩٩٦ النجاح، بعد أن ندد به سكان الأوراس ووجهوا في شأنه رسالة إلى رئيس الجمهورية الجزائرية بتاريخ ١٢ مايو ١٩٩٦، جاء فيها: «كيف تفسرون هذا الميلاد الخيالي المشوه للأمازيجية في منطقة محدودة في وطننا الفسيح والغني باللهجات والتقاليد. ونحن نندد بهذه الممارسات ونتساءل لماذا يحاول هؤلاء الانعزاليون ضرب اللغة العربية بإيجاد بديل لها بعد أن كانت هذه اللهجة نسيا منسيا لآلاف السنين في مجاهل التاريخ. إن الذي يؤسف له أن يراد من الأوراس في هذا الوقت أن يكون منطلق هذه الفتنة التفريقية واللعنة التاريخية وكأنهم يريدون بهذه القنبلة الموقوتة تفجير تاريخ نوفمبر ١٩٥٤»[١٢٦].

٣- إن الحركة البربرية تعبير عن النتائج الخطيرة التي تسبب فيها إهمال الحركة الوطنية الجزائرية للجانب الثقافي والمفاهيمي في مشروعها الوطني. فقد أعطت الحركة الوطنية الجزائرية ممثلة في التيار الاستقلالي بزعامة مصالي الحاج (١٩١٩ - ١٩٥٤) الأولوية في نضالها للجانب السياسي الحركي على

البعد التربوي والروحي بفعل أسباب موضوعية وظروف قاهرة، وهذا ما سمح للثقافة الفرنسية أن تصبح وسيلة عمل ونضال من أجل تحرير الجزائر، فكان ذلك شيئا مقبولا بالنسبة للجيل الأول الذي يمثله مصالي الحاج والذي كانت قناعاته عربية إسلامية خالصة، لكن مع وصول الجيل الثاني الذي تمثله اللجنة المركزية لحزب الشعب إلى مراكز الصدارة في الخمسينيات تحولت الثقافة الفرنسية إلى ثقافة سائدة تؤثر في القناعات والتوجهات قبل الثورة التحريرية وفي أثنائها (١٩٥٤ - ١٩٦٢)، وحتى بعد استرجاع السيادة الوطنية وتحقيق الاستقلال (١٩٦٢) اضطرت الدولة الجزائرية الفتية تحت الحاجة الماسة لبناء الهياكل الإدارية وتنظيم المصالح الاجتماعية والاقتصادية إلى الاعتماد على الإطارات المتفرنسة، وإن رفعت شعار التعريب وذهبت فيه بعيدا إلى حد اعتبار سنة ١٩٧١ موعدا لتجسيده، وهذا ما أثار مخاوف النخبة المتفرنسة وجماعات الشيوعيين ودعاة البربرية وولد تيارا معاديا للعربية في الأوساط المتنفذة في الإدارة الجزائرية، فلم يجد ذوو الثقافة العربية بدا معه من التموقع في الوظائف الدينية والتعليمية والمهام الثقافية والنشاطات الحزبية والوقوف موقفا متحفظا من التوجهات اليسارية للنظام الجزائري، مما جعل خصومهم يتهمونهم بالرجعية مع أن موقفهم المحافظ كان في الواقع تعبيرا «عن عدم قبولهم لفكرة إبعادهم عن المسيرة التحديثية التي نادت بها مشاريع هواري بومدين أكثر من كونه صادرا عن موقف معبر عن فعل رجعي»[١٣٧]. ومع تراجع المشروع البومديني أواخر السبعينيات شعرت النخبة المتفرنسة ممثلة في النومونكلاتورا المتحكمة في الإدارة وأجهزة الدولة بتراجع نفوذها ومكانتها خاصة بعد فشلها في وقف عملية التعريب بعد تنحية مصطفى الأشرف من وزارة التربية والتعليم وتعويضه بمحمد الشريف خروبي (١٩٧٧) وشروع هذا الأخير في تطبيق أمرية ١٩٧٦ التي أقرها حزب جبهة التحرير الوطني والمتعلقة باعتماد المدرسة الأساسية القائمة على فكرة توحيد التعليم وتعريبه وجزأرته، وبذلك أصبحت المواجهة مفتوحة بين النخبة المتفرنسة ودعاة البربرية وبين أنصار العربية والملتزمين بالثوابت الوطنية الذين وجدوا في التيار الإسلامي المتنامي خير سند لهم في معركتهم المصيرية المتمثلة في استرجاع العربية لمكانتها الطبيعية باعتبارها اللغة الوطنية والرسمية للدولة الجزائرية.

٤- إن الحركة البربرية كانت رد فعل على عملية التعريب التي حاولت الجزائر الأخذ بها لتحقيق الاستقلال الثقافي واكتساب المناعة الحضارية، وهذا ما جعل الحركة البربرية ترتبط مطالبها ويتطور نشاطها مع التقدم الذي أحرزته الجزائر في هذا المجال، فكانت المطالب البربرية في السبعينيات رد فعل على تقدم عملية التعريب، كما كان تعريب الدراسة في مجال العلوم الاجتماعية بجامعة الجزائر (١٩٨٠) والشروع في تعريب الحالة المدنية يوم ٢٠ أبريل ١٩٨٠ أساسا لأحداث الربيع الأمازيجي[١٣٨].

إن دخول قانون استعمال اللغة العربية في الإدارة والحياة العامة والمؤسسات حيز التنفيذ ابتداء من تاريخ ٥ يوليو ١٩٩٨ وقرار تعريب الجامعة تعريبا كليا في ٥ يوليو ٢٠٠٠، جعل نشاط الحركة البربرية يتخذ شكلا عنيفا، فكانت حادثة اغتيال المطرب

الشعبي القبائل معطوب الوناس (٢٦ يونيو ١٩٩٨) سببا في إشعال نار الفتنة ووقف تطبيق القانون، وبدا الحديث عن نشوء الحركة المسلحة البربرية التي هددت بقتل كل من يطبق قانون التعريب [١٢٩].

٥- إن الحركة البربرية هي تعبير عن الصراع الأيديولوجي والثقافي الذي تعيشه الجزائر منذ الاستقلال وحتى الآن، فهي ثمرة مرة لسياسة وثقافة الحزب الواحد في الجزائر (١٩٦٢-١٩٨٨) التي حيدت العناصر النزيهة في المجتمع وأفرغت الساحة الجزائرية من عوامل المناعة الذاتية النابعة من الإيمان العميق بالقيم والمبادئ، كما أنها نتيجة غير موفقة لممارسة تعددية حزبية ظلت قاصرة، منذ انطلاقها سنة ١٩٨٨، عن تكوين آراء وقناعات مشتركة بين الجزائريين. وهذا ما سمح للمسألة البربرية بأن تطرح نفسها كقضية ثقافية ومسألة سياسية في آن واحد، وتصبح واقعا اجتماعيا يفرض نفسه على الشارع الجزائري، بعد أن تعامل معها النظام الجزائري بنظرة آنية، غالبا ما تعكس واقع توازنات السلطة، الأمر الذي أحدث قلقا وجدانيا وتناقضا ذاتيا خاصة بين دعاتها بعد أن انفصلوا عن دوائر السلطة ولم يعودوا مرتبطين بمحضن الإدارة الجزائرية، وبذلك لم يعد دعاة البربرية يقنعون بخدمة النخبة المتنفذة في أجهزة الدولة الجزائرية التي طالما رعتهم وتقبلت أفكارهم وغضت الطرف عن نشاطهم ما داموا حلفاء طبيعيين في مواجهة التعريب والحيلولة دون استرجاع اللغة العربية لمكانتها الطبيعية في المجتمع ومؤسسات الدولة الجزائرية.

٦- إن الحركة البربرية تعبير عن تأزم وضع ثقافي واجتماعي قائم على الازدواجية الثقافية والثنائية الاجتماعية بين متفرنسين ومعربين فرضه تقسيم سوق العمل ونوعية النشاط الثقافي والتعليمي، فأدى ذلك إلى انتقاء اجتماعي وتعدد لغوي تموضع في شكل قيم ثقافية وقناعات دينية معبرة عن المصالح الذاتية، وهذا ما جعل الحركة البربرية تبتعد عن طابعها الثقافي وترتبط أكثر فأكثر بالتوجه السياسي وتندمج في التنظيم الحزبي وتصبح جزءا من المجتمع المدني الرافض للقيم الإسلامية والعربية، وهذا ما يؤكده تحول دعاة البربرية الذين كانوا ينشطون في الساحة الثقافية إلى العمل السياسي، وبذلك هيأوا الأرضية لظهور أحزاب سياسية بعد إقرار التعددية السياسية إثر أحداث ٥ أكتوبر ١٩٨٨، وهذا ما أدى لاحقا إلى تقسيم الحركة الثقافية البربرية إلى عدة توجهات، بدأت بظهور تنسيقيتين مرتبطتين بالحزبين الرئيسيين بمنطقة القبائل إحداهما مؤيدة لحزب جبهة القوى الاشتراكية، والأخرى مساندة لحزب التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية.

٧- إن الحركة البربرية نشاط ثقافي ظرفي ناتج عن قناعات ثقافية ومواقف أيديولوجية سوف لن تلبث حركة التاريخ الجزائري أن تستوعبه، لأن الواقع الجزائري اليوم - باعتباره حصيلة لتطورات تاريخية - لا يقر بوجود أقلية أو أغلبية لغوية أو عرقية بربرية أو عربية تبرر ضرب وحدة الشعب الجزائري وتقسيمه إلى ثقافتين وإثنيتين، وحتى لو افترضنا بأن هناك

أقلية حسب مفهوم دعاة البربرية فإنها - قبل كل شيء - أقلية شعبية تحاول النخبة المتفرنسة في بلاد القبائل استغلالها وابتزازها متناسية أنها تشترك مع الأغلبية في الأصول، وتسهم معها باستمرار في تكوين الأكثرية العربية لأن هذه الأكثرية إن سلمنا بوجودها فإنها قائمة على أساس الانتماء الحضاري لا العنصري[١٣٠].

وبهذه النظرة فإننا نعتبر التعصب البربري في الجزائر تيارا مضادا لسير التاريخ وتطور المجتمع يحاول وقف عجلة التاريخ، وبهذا المفهوم تظل الحركة البربرية في نظرنا مجرد ظاهرة ثقافية واجتماعية إنتعشت في الفترة الاستعمارية التي عاشتها الجزائر ومازالت آثارها ملموسة ومؤثرة في المجتمع الجزائري، وتعبير عن تأزم اجتماعي وفراغ ثقافي لم تستطع الحركة الوطنية طرحه بالشكل الصحيح ولا الحكومات الجزائرية بعد الاستقلال معالجته بالأسلوب الملائم، والأمر يتطلب اليوم حل هذا المشكل في إطار المسألتين السياسية والثقافية اللتين يتوقف مستقبل الجزائر على إيجاد حلول لهما.

❖ ❖ ❖

وأخيرا... لا يسعنا إلا القول إن عبقرية الشعب الجزائري - الذي عانى مآسي وويلات الاستعمار الفرنسي (١٨٣٠ - ١٩٦٢)، وخاض ملحمة الثورة بنجاح (١٩٥٤ - ١٩٦٢)، وتصدى لعملية البناء الوطني في ظروف صعبة - كفيلة باحتواء الآثار السلبية الناتجة عن «المسألة البربرية» وتجاوز الأزمات والظواهر المرتبطة بها، وذلك في إطار مشروع ثقافي نابع من روح الشعب الجزائري ومعبر عن روح المواطنة ومتميز بالعقلانية والأصالة والحيوية والتفاعل والانفتاح، بحيث يصبح التعدد اللغوي غنى والاختلاف في الرؤى حيوية، وطرح الأفكار المستحدثة حافزا للتفاعل وعاملا مساعدا على تجاوز التمركز حول الذات ودافعا للانفتاح على الآخر. وهذا ما يجعل من «البعد البربري»، في الذاكرة التاريخية وفي التراث الجزائري، عنصر تدعيم وتوحيد وتعزيز للشخصية الجزائرية، حسبما حدد مواصفاتها وصاغ مكوناتها باعث النهضة الجزائرية الإمام عبد الحميد بن باديس في الثلاثينيات من القرن الماضي، التي تتلخص في الاعتزاز بالأصول البربرية والتمسك بالثقافة العربية وتمثل الروح الإسلامية والالتزام بالوطنية الجزائرية والتي عبر عنها نشيده الخالد، الذي نثبت البيتين الأول والأخير منه للدلالة عن هذه الهوية وما تتطلبه من مواقف وتضحيات:

شعب الجزائر مسلم   وإلى العروبة ينتسب
فإذا هلكت فنصيحتي   تحيا الجزائر والعرب

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يونيو 2004

هوامش البحث

1 بلاد القبائل: تقع بلاد القبائل إلى الشرق من مدينة الجزائر وتمتد على ساحل البحر من وادي ساباو إلى وادي آغريون، وتحدها من ناحية الجنوب هضاب سطيف وجبال البيبان وسهول غريب ومضايق الأخضرية بحيث تؤلف مساحة تقدر بـ ١٥٠٠٠ كلم٢، تتشكل من سلاسل جبال جرجرة (قمة لالا خديجة: ٢٣٠٨م) وحوض ساباو المعروفة بالقبائل الكبرى، وجبال القرقور والبابور الغربية وحوض الصومام المعروفة بالقبائل الصغرى.
تتميز بلاد القبائل المعروفة عند المؤرخين بـ «بلاد زواوة» بمناخها المتوسطي (متوسط التساقط بين ٦٠٠ و١٠٠٠مم) وبغطائها النباتي الغني وكثافة سكانها (متوسط الكثافة ١٤٠ نسمة/ كلم٢) والمقدرين بحوالي ثلاثة ملايين نسمة بمن فيهم المقيمين في فرنسا، ويتميزون بلهجتهم البربرية (القبائلية) وبالمحافظة على عاداتهم وتقاليدهم وميلهم إلى الهجرة إلى مدينة الجزائر وفرنسا، وهم في أغلبهم يتجمعون على قرى تقع على قمم المرتفعات (٢٠٠ قرية في القرن التاسع عشر).
للمزيد من المعلومات راجع: ناصر الدين سعيدوني، مدونة المدن والأقاليم الجزائرية، مادة «بلاد القبائل».

2 ناصر الدين سعيدوني، الجزائر منطلقات وآفاق، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٠، ص. ١٩.

3 اكتسبت البلاد الجزائرية طابعها الإسلامي العربي بعد أن اعتنق سكانها من البربر الإسلام مع الفتح الإسلامي، فحسن إسلامهم وانتشرت اللغة العربية بينهم، فأصبحت لغة غالبيتهم، فحسب الإحصاءات المتوافرة بلغت نسبة المتكلمين بالعربية من الجزائريين ٨١،٥ في المائة أي ٩٧٣٤١٠٠ نسمة، ونسبة الناطقين بالبربرية ١٧،٩ في المائة أي ٢٢٦٧٢٠٠ نسمة يتوزعون على مختلف اللهجات البربرية (القبائلية: ١٠ في المائة، الشاوية: ٦ في المائة، الميزابية: ١ في المائة، وما بقي طارقية وزناتية). راجع إحصاء سنة ١٩٦٧ المنشور بجريدة الشعب الجزائرية، ودراسة محمد بوخبزة حول إحصاء أكتوبر ١٩٥٤ المنشور بجريدة الوطن الناطقة بالفرنسية في ٦ يناير ١٩٩٢.

4 بدأت مقاومة بلاد القبائل للتوسع الفرنسي في الجهات الشرقية لمدينة الجزائر بزعامة الشيخ بلقاسم أوقاسي والشيخ محمد بن زعموم (١٨٣١ - ١٨٤٣)، ثم استمرت بقيادة رجال الزوايا (المرابطون) وفي مقدمتهم المرابط سي أحمد بن الطيب بن سالم خليفة الأمير عبد القادر ببلاد القبائل (١٨٤٠ - ١٨٤٦) الذي تصدى لحملات الدوق دومال والجنرال بيجو (١٨٤٣ - ١٨٤٤). بعده اتخذت المقاومة شكل جهاد ديني بقيادة المجاهد بن عبد الله المعروف ببوبغلة (١٨٥١ - ١٨٥٤) والمجاهدة لالا فاطمة انسومر (١٨٥٤ - ١٨٥٧) اللذين تصديا لجحافل الجيش الفرنسي بقيادة كامبو وراندون وكوني. ورغم القضاء على المقاومة إلا أن القبائل استطاعوا مجددا إعلان الثورة بزعامة الرحمانيين وبقيادة المقراني (١٨٧١) والتي عمت الشرق الجزائري وكادت أن تضع نهاية للاستعمار الفرنسي في الجزائر.

5 «المكاتب العربية»: هي عبارة عن نظام إداري يقوم على القوانين الاستثنائية وعلى الدعاية الفرنسية في الجزائر ومراقبة التجمعات الريفية والسيطرة عليها (١٨٣٣ - ١٨٧٠) بهدف مراقبة السكان وقمع أي حركة معادية للحكم الفرنسي، تولى تطبيقه ضباط فرنسيون وفي مقدمتهم الجنرال أوجين دوما.
أما «البلديات الممتزجة»: فهي بلديات ناقصة الصلاحيات لا تطبق فيها القوانين الفرنسية وإنما يتولى شؤونها الحاكم الفرنسي وأعوانه، وقد أحدثت بالمناطق التي يقل فيها العنصر الأوربي وكانت تشكل نسبة ٥٨ في المائة سنة ١٩٣٠، بينما الجهات التي يتواجد فيها الأوروبيون فقد أحدثت بها بلديات كاملة الصلاحيات يطبق فيها القانون المدني الفرنسي لسنة ١٨٨٤، ومع توسع الاستعمار أصبحت هذه البلديات تشكل سنة ١٩٢٠ حوالي ٤٢ في المائة.
للمزيد من المعلومات راجع: ناصر الدين سعيدوني، المصدر نفسه، ص ص. ٢٦ - ٣٣.

Ch. R. Ageron, L'Algérie algérienne de Napoléon III a De Gaulle, Paris, Sindbad, 1980 (La politique berbère sous le Second Empire, pp. 37-71). ٦
- Ch. R. Ageron, La France a-t-elle eu une politique kabyle, in Revue historique, avril 1960, pp. 311-352.

J.- M. Venture de Paradis, Grammaire et dictionnaire abrégés de la langue berbère, Paris, imp. Royale, 1844. ٧

Abbé G. F. Raynal, Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans l'Afrique septentrionale, Paris, Costes, 1826. ٨

Pharaon, Les Cabiles et Bougie, Alger, Philippe, 1935.
- A. Dureau de la Malle, Recueil de renseignements pour l'expédition ou l'établissement des Français dans cette partie de l'Afrique septentrionale, Paris, Gide, 1837. ٩
- H. Saladin, Lettre sur la colonisation des possessions françaises dans le nord de l'Afrique, Genève, imp. Deladore et Ramboz, 1837.
- Colonel Ed. Lapène, Vingt-six mois à Bougie, Note historique, morale, politique et militaire sur les Kabails, Paris, Toulouse, 1839, pub. en partie sous le titre : Tableau historique, social et politique sur les Kabyles, Metz, De la Morte, 1846.
- Abbé Suchet, Lettres édifiantes et curieuses sur l'Algérie, Tours, Mamé, 1840.
- Père Dugas, La Kabylie et le peuple kabyle, Paris, 1841.
- Baron Baude, L'Algérie, 2 Vols., Paris, 1841.
- E. Bavoux , Voyage politique et descriptif dans le Nord de l'Afrique, Paris, Brokaus et Avenarices, 1841.
- Ch. Brosselard, Dictionnaire français-berbère avec le concours de Sidi Ahmed ben El-Hadj Ali, Paris, imp. Royale, 1844.
- Maréchal Th. R. Bugeaud, Exposé de l'état actuel de la société arabe, ou De diverses races qui peuplent l'Algérie, les Arabes, les Kabyles, in Revue de l'Orient, T. VI, 1845, pp. 345-361.
- Capitaine Fabar et Général Eu. Daumas, La Grande Kabylie, Etudes historiques, Paris, Hachette, 1847.
- Ch. Duplan, Les Kabyles et la Kabylie, in Revue de l'Orient et de l'Algérie, 1847, pp. 264-280.
- Capitaine Carette, Etude sur la Kabylie proprement dite, in Exploration scientifique de l'Algérie, T. I, 1848.
Capitaine Carette, Recherches sur les origines et les migrations des principales - tribus de l'Afrique septentrionale et particulièrement de l'Algérie, 2 Vols., Paris,

1840-1842.
- Général Eugène Daumas, La société berbère, in Revue de l'Orient, de l'Algérie et des Colonies, T. VII, 1858, pp. 305-321.
- Général Eugène Daumas, La Kabylie, in Revue contemporaine, 1856, pp. 1-31.
- Général Eugène Daumas, M_urs et coutumes de l'Algérie (Tell, Kabylie et Sahara), 1ère éd., 1853 (4ème éd., 1864).
- L. de Baudicour, La colonisation de l'Algérie, ses éléments, Paris, Lecoffre, 1856.
- A. Berbrugger, Les époques militaires de la Grande Kabylie, Paris, Bastel et Challamel, 1857.
- A. Berbrugger, Les confins militaires de la Grande Kabylie sous la domination turque (Province d'Alger), Alger, 1857.
- Ch. L. Féraud, Notes sur Bougie, in Revue africaine, 1858-1859.
- C. Devaux, Les Kebaïls du Djurdjura, Paris-Marseille, éd. Challamel, 1859.
- Dr. A. Bernard, Campagne de la Kabylie, Paris, 1861.
- Colonel L. Guin, Notice sur le Cheikh Gassem des Gueschtoula, in Revue africaine, T. 5, 1861, pp. 308-311. Note sur la famille des R'obrini de Cherchel, in Revue africaine, T. 17, 1873, pp. 444-472.
- Baron H. Aucapitaine, Les Kabyles et la colonisation de l'Algérie, Paris, Challamel, 1864.
- Ch. Farine, A travers la Kabylie, Paris, éd. Ducocq, 1866.
- N. Bibesco, Les Kabyles du Djurdjura, in Revue des deux mondes, T. 2, mars 1866, pp. 113-149.
- V. Bernard, Indicateur général de l'Algérie, Alger, Bastide, 1867.
- G. Hanoteau, Poésies populaires de la Kabylie du Djurdjura, Paris, imp. Impériale, 1867.
- Au. Pomel, Races indigènes de l'Algérie, Arabes, Kabyles, Maures et Juifs, Oran, Typo. Dagorn, 1871.
- Général A. Hanoteau et A. Letourneau, La Kabylie et les coutumes kabyles, 2 Vols., Paris, Challamel, 1872-1873
Colonel N. Robin, Note sur l'organisation militaire et administrative des turcs - dans la Grande Kabylie, in Revue africaine, T. 17, 1873, pp. 132-140 et 196-207.
- Colonel N. Robin, Insurrection de la Grande Kabylie, 1871, Paris, 1901 & Notes historiques sur la Grande Kabylie de 1851 à 1858, in Revue africaine, 1902.
- H. Fournel, Les Berbères, Etudes sur la conquête de l'Afrique par les Arabes, 2 Vols., Paris, imp. Nationale, 1875.

- Dr. Gavoy, Notice sur Tizi-Ouzou, Alger, Typo. Victor Aillaud et Cie, 1878.
- M. Manouvrier, Anthropologie de l'Algérie, in Revue scientifique, 3ème série, n° 15, avril 1881, pp. 468-474.
- Colonel Trumelet, Les Saints de l'Islam, Les Saints du Tell, Paris, Ddier et Cie, 1881.
- E. Mercier, Les indigènes de l'Algérie, Paris, Challamel, 1884.
- E. Masqueray, Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie (Kabyles du Djurdjura, Chaouia de l'Aurès, Beni Mezab), Paris, E. Leroux, 1886.
- O. Houdas, Ethnographie de l'Algérie, Paris, Maisonneuve frères et Ch. Leclerc, 1886.
- H. E. Perret, Récits algériens, 2 Vols., Paris, Bloud et Barral, 1888.
- P. Gaffard, L'Algérie conquise, 1888.
- A. Viré, Les Kabyles du Djurdjura, in Bulletin de la Société anthropologique de Paris, T. 46, 1893, pp. 58-86.
- E. Charveniat, A travers la Kabylie et les questions kabyles, Paris, 1889.
- L. Rinn, L'insurrection de 1871, Alger, 1890.
- Jules Lionel, Races berbères, Kabyles du Djurdjura, Paris, E. Leroux, 1892.
- G. Boissier, L'Afrique latine, Paris, 1895.
- Georges Elie, La Kabylie du Djurdjura et les Pères blancs, Paris, 1921.
- J. Le Maistre, Mœurs et coutumes kabyles, Montpellier, 1905.
- H. Garrot, L'Islamisme et son action en Berbérie, in Bulletin de la Société de Géographie de l'Afrique du Nord, T. XI, 1906, pp. 154-188
H. Garrot, Histoire générale de l'Algérie, Alger, 1910. -
- E. Laoust, Etude sur les dialectes berbères, Paris, E. Leroux, 1912.
- Ed. Doutté, E. F. Gautier, Enquête sur la disparition de la langue berbère, Alger, Jourdan, 1913.
- G. Marçais, Les Arabes en Berbérie du Xè au XIVè siècles, Paris, 1913.
- E. Mercier, Les indigènes de l'Algérie, leur situation dans le passé et le présent, Paris, Challamel, 1884.
- Colonel L. Péchot, Histoire de l'Afrique du Nord avant 1830, 3 Vols., Alger, 1914.

10 Fanny Colonna, Savants paysans, Eléments d'histoire sociale sur l'Algérie rurale, Alger, O.P.U., 1987, p. 96.

11 E. cherveniat, op.cit., p. 20.

12 أحمد بن نعمان، فرنسا والأطروحة البربرية في الجزائر، الجزائر، منشورات دحلب، ١٩٩١، ص ١٤٠.

13 Piquet, Les civilisations de l'Afrique du Nord, Berbères, Arabes et Turcs, Paris,

A. Colin, 1921, d'après K. Filali, Le mythe kabyle et la politique coloniale de division, Unité de recherchè Afrique et Monde Arabe, Université de Constantine, 1998, Travail dactylographié, p. 9.

L. Bertrand, Le sang des races, le cycle africain, Paris, 1930. 14

Au. Bernard, L'Algérie, Paris, L. Félix Alcan, 1929, p. 140. 15

H. Fournel, op.cit. 16

V. Piquet, op.cit. 17

G. Boissier, op.cit., p. 114. 18

Augustin Belkacem Ibazizen, Le pont de Bereq'mouch, ou le bonde de mille ans, la table ronde 1980, d'après Guy Pervillé, Les étudiants algériens de l'université française (1880-1962), Paris, éd. du C.N.R.S., 1984, pp. 214-215. 19

Général Eu. Daumas, La société berbère et la Kabylie, op.cit. 20

Guide de Bougie, la Petite Kabylie, Paris, 1914, p. 20. 21

E. Carette, Recherches sur les origines..., op.cit. 22

اعتمادا على: مبارك الميلي، تاريخ الجزائر في القديم والحديث، قسنطينة، المطبعة الجزائرية الإسلامية، ١٩٣٢، ج. ٢، ص ١٢٢.

Lhaoussine Mtouggi, Vue générale de l'histoire berbère, Alger, Maison des Livres, s.d., p. 96. 23

Ch. R. Ageron, L'Algérie algérienne..., op.cit., p. 41. 24

Idem, p. 50. 25

26 أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، الجزائر، المطبعة العربية، ١٩٣١، ص ٣٤٤.

27 الظهير البربري في المغرب الأقصى (١٩٣٠): هو استمرار للسياسة البربرية لفرنسا في الجزائر، وهو يهدف إلى تمزيق وحدة المغرب الأقصى الحضارية بإبعاد البربر عن الثقافتين العربية والإسلامية وربطهم بفرنسا، بحجة أن تراثهم ولهجاتهم مهددة بالذوبان في العرب. وقد بدأ التمهيد له بسن ظهير ١٩١٣ لإحياء التقاليد البربرية الذي تعزز بإصدار الجنرال ليوتي قرار إلغاء القضاء الشرعي بالمناطق البربرية (١٩١٦)، واكتمل على عهد المقيم العام لوسيان سان في شكل ظهير (مرسوم) صدر في ١٦ مايو ١٩٣٠، مما أدى إلى رد فعل وطني عنيف من قبل المغاربة بربرا وعربا في شكل مظاهرات واحتشادات واضطرابات، وكان شعار المقاومة التي انطلقت من القرويين بفاس في شهر يونيو ١٩٣٠: «اللهم يا لطيف نسألك اللطف فيما جرت به المقادير، ألا تفرق بيننا وبين إخواننا البربر...» وكان له صدى في العالمين العربي والإسلامي الذي تضامن مع الشعب المغربي في مقاومته، مما اضطر سلطة الحماية الفرنسية بالمغرب إلى تجميد الظهير البربري ظاهريا وإن ظلت تصر على تطبيقه عمليا عن طريق المؤسسات التعليمية (الكوليج الفرنسي البربري الذي أنشئ بأزرو سنة ١٩٢٤) والمراكز التبشيرية (٢١٨ مركزا تنتشر في المناطق البربرية سنة ١٩٣٢).

للتعرف على خلفية «الظهير البربري» الذي أصدرته فرنسا في المغرب (١٩٣٠) وما نتج عنه من مواقف ومقاومة، راجع: علال الفاسي، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، الرباط، ١٩٨٠، ص. ص ١٤١-١٤٨.

28 وهذا ما أثار قلق واستياء كثير من الفرنسيين ونقمة دعاة البربرية ومنهم ضابط المخابرات الفرنسي الجنرال أندري الذي اعتبر ذلك يتنافى ومصلحة فرنسا وميول السكان. راجع:
Général André, Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes, Alger, Maison des Livres, 1956, p. 356.

29 Ch. A. Julien, Histoire de l'Algérie contemporaine (1827-1871), Paris, P.U.F., 1964, p. 44.

30 Philippe Antony, Mission des Pères blancs (Tunisie, Algérie, Sahara et Kabylie), Paris, éd. Dillin, 1930, pp. 144 etc.

31 أحمد توفيق المدني، المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

32 A. de Tocqueville, d'après K. Filali, op.cit., p. 5.

33 Général André, op.cit., p. 354.

34 محمد الصغير فرج، تاريخ تيزي أوزو منذ نشأتها وحتى سنة ١٩٥٤، ترجمة موسى زمولي، الجزائر، مطبوعات ثالة، ٢٠٠٢، ص ١٨٨، وكذلك:
J. Morizot, Les Kabyles, propos d'un témoin, Paris, pub. du C.H.E.A.M., 1985, pp. 146-147.

35 C. Lacoste-Dujardin, Y. Lacoste, Progrès de l'enseignement et particularismes locaux en Algérie, la revendication des Berbères de Grande Kabylie, in Le Monde Diplomatique, décembre 1980, p. 34.

36 خضعت الجزائر أثناء حكم الإمبراطور نابليون الثالث (١٨٥١-١٨٧٠) إلى حكم عسكري يقوم على مراقبة السكان عن طريق المكاتب العربية (انظر هامش ٥) ويستند إلى مراسيم إمبراطورية لتحديد الملكية (١٨٦٣) والأحوال الشخصية (١٨٦٥) وقد تبنى الحكام العسكريون الفرنسيون للجزائر على عهد نابليون الثالث سياسة بربرية تهدف إلى تقسيم السكان وخلق حالة عداء بينهم. كانت محل نقمة المعمرين الفرنسيين في الجزائر الذين كانوا يتوقون إلى الاستحواذ على كل شيء في الجزائر، مما جعلهم يرون في السياسة البربرية خطرا عليهم. فوقفوا ضدها في مجال الاقتصاد والإدارة بعد سقوط نابليون الثالث وإلغاء الحكم العسكري في الجزائر (١٨٧٠). وهذا ما جعل «السياسة البربرية» تقتصر بعد ذلك على النشاط الثقافي لخلق حلفاء لفرنسا في الجزائر وليس لتمكين مجموعة جزائرية، مهما كان وضعها، لأن تقوم بدور الحليف الطبيعي للفرنسيين في الجزائر.

37 Lhaoussine Mtouggi, op.cit, p. 198.

38 Général André, op.cit, p. 355.

39 انظر هامش ٧.

40 Ch. Brosselard, op.cit.

41 Ch. R. Ageron, Les Algériens musulmans et la France (1871-1919), Paris, P.U.F., 1968, T. 1, p. 291.

42 Henri Basset, Essai sur la littérature des berbères, Thèse de Lettres, Alger, Carbonnel, 1920.

43 Ed. Doutté, E. F. Gautier, op.cit.

44 رشيد الإدريسي، النزوع الأمازيغي وأساطيره المؤسسة (حالة المغرب)، جريدة الشروق اليومية، الجزائر، صفحة الرأي، ٢٩ يوليو ٢٠٠١.

45 جريدة الخبر، الجزائر، ٢٤-٢٥ أبريل ١٩٩١.

46 ناصر الدين سعيدوني، دور الزوايا التربوي والتعليمي في الجزائر العثمانية، نموذج بلاد القبائل، بحوث تاريخ وحضارة الدولة العثمانية (إرسيكا)، إستانبول، ٢٠٠٠، ص. ص ٤١-٨٧.

47 محمد البشير الإبراهيمي، زواوة الكبرى تستمسك بعروة الإسلام الوثقى وتطالب بالرجوع إلى الأصل، جريدة البصائر، الجزائر، السنة الثانية، عدد ٥٩، ٦ ديسمبر ١٩٤٨، نشر في «عيون البصائر»، الجزائر، ١٩٨١، ص ١٤٥ و١٤٦.

48 أحمد توفيق المدني، المصدر نفسه، ص ٢٨.

49 محمد البشير الإبراهيمي، زواوة الكبرى،... المصدر نفسه، ص ١٤٦.

50 ناصر الدين سعيدوني، الجزائر منطلقات وآفاق،... المصدر نفسه، ص ٩١ (التوجه المعادي للعربية والإسلام في السياسة الفرنسية في الجزائر).

- مقران يسلي، الحركة الإصلاحية ببلاد القبائل، أطروحة ماجستير، الجزائر، ١٩٨٣ (غير منشورة)، ص ص ٣٠٤-٣١٨.

51 سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بنادي الترقي في الجزائر العاصمة، ١٩٣٥، قسنطينة ١٩٣٥ (نشرة مصورة لدار الكتاب، ١٩٨٢)، ص ٢٥٣.

52 ناصر الدين سعيدوني، الجزائر منطلقات وآفاق،... المصدر نفسه، ص. ص. ٢٢٠-٢٢٦ (مكانة مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الحركة الوطنية).

53 محمد البشير الإبراهيمي، اللغة العربية في الجزائر عقيلة حرة، ليس لها ضرة، جريدة البصائر، الجزائر، عدد ٤١، ١٩٤٨، نشرت ضمن عيون البصائر، الجزائر، ١٩٧١، ج ٢، ص ٢٢٣.

54 برنامج منظمة النجم لسنة ١٩٣٣، نشرة خاصة أصدرها حزب الشعب بباريس، ١٩٥١، انظر محمد قنانش، حزب الشعب (١٩٢٧-١٩٣٩) وثائق وشهادات، الجزائر، ١٩٨٥.

55 خطبة الشاعر الوطني مفدي زكريا عضو قيادة منظمة النجم في مؤتمر طلبة شمال أفريقيا، القاعة الخلدونية، تونس، ١٩٣٤.

56 خطبة مصالي الحاج زعيم حزب الشعب في ٢ أغسطس ١٩٣٦ بالملعب البلدي لمدينة الجزائر (العناصر)، عن وثائق السيد محمد قنانش، انظر: أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية (١٩٣٠-١٩٤٥)، القاهرة، ١٩٧٥، ج ٢، ص ٢٨٦.

57 عمار أوزيغان، الجهاد الأفضل (دراسات جزائرية مترجمة)، بيروت، دار الطليعة، د.ت.، ص ٢٣.

58 نص نداء الفاتح من نوفمبر ١٩٥٤، منشورات وزارة المجاهدين، الجزائر، ٢٠٠٠.

59 لقد كان لبلاد القبائل (الولاية الثالثة) دور رائد في الثورة الجزائرية بتضحيات رجالها وتجند سكانها، وقد تعرضت لأعمال التدمير والتخريب من طرف الجيش الفرنسي، خاصة أثناء عمليات جومال التي دُمّر فيها حوالي مائة ألف مسكن.

60 P. Balta, Les faits sont têtus, in Le Monde, 26 avril 1980.

61 Ch. R. Ageron, Politique coloniale au Maghreb, 1972, p. 48.

62 من أكثرهم نشاطا وتأثيرا أو. شير المدرس بمدرسة تيزي أوزو ثم باتنة، وكامي ساباتييه قاضي محكمة تيزي أوزو ثم المفوض الإداري لبلدية الأربعاء ناث إراثن، وروثو المفوض الإداري لبلدية جرجرة المختلطة، راجع:
محمد الصغير فرج، المصدر نفسه، ص ١٨٨ و١٨٩.

63 أحمد رضوان شرف الدين، القبائل، عودة الخرافة، جريدة الشروق، الجزائر، عدد ٢٠٤، يوليو ٢٠٠١، ص ٧.

Lhaoussine Mtouggi, op.cit, p. 92. 64

Ahmed Taleb, La situation linguistique, in Revue Nedjma, Paris, n° 1, septembre 1981, pp. 16-19. 65

Libération, Paris, 28 février 1992. 66

67 محمد الصغير زمالي، الحر الحر ولو مسه الضر، جريدة الشعب، الجزائر، ٣ أبريل، ١٩٩٠.
للتعرف أكثر على صلة اللسان البربري باللغة العربية، راجع: عثمان سعدي، عروبة الجزائر عبر التاريخ، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨٢.

Lhaoussine Mtouggi, op.cit, p. 197. 68

69 سحقي حسن، البربرية بين الرهان السياسي والحقيقة الاجتماعية، ترجمة وفاء بن مسعود، جريدة الوقت، عدد ٢٠، ١٨-٢٠ أبريل ١٩٩٤، ص ١٠.

Karima Direche-Slimani, Histoire de la question berbère en Algérie, les modalités d'une construction identitaire, in Prologues, Revue maghrébine du Livre, Casablanca, n° 17, 1999, p. 16. 70

Michel Jobert, Maghreb à l'ombre de ses mains, Paris, Alain Michel, 1985, p. 105. 71

Hocine Aït Ahmed, La braise berbère, in Autrement (L'Algérie 20 ans), n_ 38, 1982, p. 155. 72

Kateb Yacine, Abdelkader et l'indépendance algérienne, Conférence à Paris, 24 mai 1947 à la Salle des Savants, Alger, S.N.E.D., 1983. 73

Jeune Afrique, 28 janvier 1987. 74

Revue Nedjma, op.cit., p. 20. 75

La Dépêche quotidienne du 24 septembre 1952. 76

اعتمادا على محمد الصالح دمبري، محاورات حول الربوة المنسية لمولود معمري، ترجمة حنفي بن عيسى، الأصالة، عدد ١٠٢/١٩٨٩، ص ٤١ و٤٢.

Nouvelles littéraires du 17 novembre 1952. 77

اعتمادا على محمد الصالح دمبري، المصدر نفسه.

Maurice Thorez, Le discours d'Alger du 11 février 1939. 78

Omar Ouerdan, La question berbère dans le mouvement national, Alger, éd. Epigraphe, 1993, p. 105. 79

Benyoucef Ben Khadda, Les origines du premier novembre 1954, Alger, éd. Dahlab, 1989, p. 170. 80

81 Idem, p. 178.

82 Omar Ouerdan, op.cit. D'après : Janet Dorsh Zogaria, The Rise and Fall of the Movement of Messali Hadj in Algeria, quoted by : M. Madi, Langue et identité de la marginalisation à la résistance, in Réflexions, Alger, Casbah éd., 1997, p. 113.

83 Benyoucef Ben Khadda, op.cit., p. 170.

84 أحمد بن نعمان، المصدر نفسه، ص ١٢٢.

85 التقرير العام للجنة المركزية لحركة انتصار الحريات الديموقراطية، نشر يحيى بوعزيز، الأيديولوجيات السياسية للحركة الوطنية الجزائرية من خلال ثلاث وثائق جزائرية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٦، ص ٩٢.

86 Benyoucef Ben Khadda, op.cit., pp. 179-181.

87 أحمد بن نعمان، المصدر نفسه، ص ١٢٦ و١٢٧، عن مذكرات آيت أحمد المنشورة في فرنسا سنة ١٩٨٣.

88 أوزيغان، المصدر نفسه، ص. ٢٤.

M. Madi, op.cit, p. 112.
- Soual, n° 26, 1987, L'Algérie suivra-t-elle ?

89 التقرير العام للجنة المركزية لحركة انتصار الحريات الديموقراطية، المصدر نفسه، ص. ٩٢.

90 أحمد بن مبارك، سياسة التصنيع للصفوة الحاكمة وإطار تكوين المثقفين بالجزائر، المجلة التاريخية المغربية، تونس، عدد ٢٧-٢٨، ١٩٨٢، ص.

91 أحمد بن نعمان، المصدر نفسه، ص ١٣٦ (الأكاديمية البربرية، باريس، ٢٥ يناير ١٩٧٣، الوثيقة رقم ٢، منشور سري بعنوان: أيها البرابر استيقظوا).

92 المصدر السابق، ص ١٣٧ (الأكاديمية البربرية، باريس، ٢٥ يناير ١٩٧٣، الوثيقة رقم ٢، منشور سري بعنوان: أيها البرابر استيقظوا).

93 Algérie Actualité du 23 janvier 1992.

94 Camille Lacoste-Dujardin, Chansons berbères, chansons pour vivre, in His- .94 toire, n°5, octobre 1978.

95 Algérie Actualité du 23 janvier 1992.

96 Mouloud Mameri, Poèmes kabyles anciens, Paris, Maspéro, 1980.

97 Camille Lacoste-Dujardin et Y. Lacoste, Progrès de l'enseignement..., op.cit., pp. 24-33.

98 J. Morizot, op.cit, p. 262.

99 Journal Le Monde, 7 et 15 février 1985.

100 Séminaire de Yakouren, août 1980, Rapport de la commission Culture et Histoire : Quelle identité ? Imedyazen, Paris, premier trimestre 1981, pp. 16-23.
- Morizot, op.cit., pp. 265-266 et 270-271

101 Morizot, op.cit., p. 262.

102 أحمد بن نعمان، المصدر نفسه، ص ١٤٢ (الوثيقة رقم ٦، نداء إلى طلبة الثانويات، أبريل ١٩٨٧).

103 لقد سلمت الأحزاب السياسية الجزائرية في مجملها بشرعية المطالب الثقافية البربرية، باعتبارها وسيلة تجنيد وكسب للأنصار وإن اختلفت في تقييمها وكيفية معالجتها، فتبنت كل مطالبها الأحزاب ذات التوجه العلماني مثل جبهة القوى الاشتراكية بزعامة آيت أحمد، وحزب التجمع من أجل الثقافة والديموقراطية برئاسة سعيد سعدي، وجماعة الشيوعيين المؤطرين في حزب الطليعة الاشتراكية (١٩٦٦) الذي تحول إلى حزب التحدي ثم إلى الحركة الاجتماعية الديموقراطية بزعامة الهاشمي الشريف، وحزب العمال بقيادة لويزة حنون، بالإضافة إلى حركة مجد للمرحوم قاصدي مرباح، والحركة الديموقراطية للتجديد الجزائري للمرحوم سليمان عميرات، والتجمع من أجل الحريات والرفاهية لرزقي محمد، وحزب الأصالة والمعاصرة؛ أما الأحزاب ذات التوجه الوطني والميول الإسلامية فقد اعتبرت الأمازيجية أحد ثوابت الشخصية الجزائرية المتكاملة مع العروبة والإسلام باعتبارها أصالة وتراثا للشعب الجزائري، كما هي الحال بالنسبة إلى جبهة التحرير الوطني وحركة حماس بزعامة محفوظ نحناح وحركة النهضة وحركة الإصلاح...

104 لقد استقطبت حركة العروش اهتمام الصحافة الجزائرية من خلال مواقفها ووجهات نظرها، راجع:
J. Sumprun, Apologie pour l'insurrection algérienne, 30 septembre 2001, éd. de l'Encyclopédie des nuisances, Paris, 2001.

105 Idem.

106 مقابلة لفرحات مهني مع نشرة الحركة البربرية إزوران، انظر:
Izuran, n° 26, mars 2002, pp. 4-5.

107 Info Matin, Paris, 27 septembre 1994, p. 5.

108 El Watan, 20-23 avril 1993.

109 رشيد الإدريسي، المصدر نفسه، الحلقة الثالثة، ٢٩ يوليو ٢٠٠١، ص ٧.

110 سحقي حسن، المصدر نفسه، ص ١٠.

111 انظر هامش ١٠١.

112 محمد زروقي، تصريح لجريدة المساء، الجزائر، ١٦-١٧ ٩ ١٩٨٥.
- آيت موهوب، إقصاء الأمازيجية استعمار آخر، جريدة الوقت، الجزائر، عدد ٢٠، ١٨-٢٤ أبريل ١٩٩٤.

113 Hocine Aït Ahmed, op.cit., p. 156.
انظر كذلك الحوار الذي أجراه محمد برادة مع حسين آيت أحمد ونشره في مجلة جون أفريك، عدد ١٢، ١٩٩٢، ونشره جورج راسي في «الإسلام الجزائري»، بيروت، دار الجديد، ١٩٩٧، ص ٣١.

114 Benyoucef Ben Khadda, op.cit., p. 183.

115 أكلي بلعباس، من هم الأحرار الأمازيغ؟ جريدة الشعب، الجزائر، ٢٢ فبراير ١٩٩٠.

116 بيان مساندة المفهوم السليم للمسألة الأمازيجية، الشروق العربي، الجزائر، عدد ٢٤، ٢٨ ديسمبر-١ أكتوبر ١٩٩٦.

117 بيان لجنة الدفاع عن الوحدة الوطنية وثوابت الأصالة بباتنة موجه إلى رئيس الجمهورية بتاريخ ٢١ نوفمبر ١٩٩٤ (مطبوع على الآلة الكاتبة).

118 انظر هامش ٦.

119 Benyoucef Ben Khadda, op.cit., p. 170.

120 M. Jobert, op.cit., p. 103.

121 Général André, op.cit., p. 352.

122 Hocine Aït Ahmed, op.cit., p. 154.

123 جون بول ماري، الحرب على جبهتين، جريدة الوقت، الجزائر، عدد ٢٠، ١٨-٢٤ أبريل ١٩٩٤، ص ١٢.

124 انظر هامش ٣.

125 جريدة الخبر، الجزائر، ٢٤-٢٥ أبريل ١٩٩١.

126 رسالة من سكان الأوراس إلى رئيس الجمهورية الجزائرية حول موضوع ملتقى الأمازيجية، ١٢ مايو ١٩٩٦ (مطبوعة على الآلة الكاتبة).

127 أحمد بن مبارك، المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

128 M. Dahmani, L'Algérie, légitimité historique et continuité politique, Paris, 1979, p. 156.

129 K. Direche-Slimani, op.cit., p. 19.

130 أحمد رضوان شرف الدين، المصدر نفسه.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يوليو 2004

تيار الوعي السياسي في المسرح الألماني

د. عطية العقاد (*)

«إن الفن هو وحده الذي يستطيع أن يجعل الحياة ممكنة ومقبولة، إنه يغرينا ويزين لنا الحياة، بل إنه الحافز الذي يحدونا إلى الحياة».

نيتشه

هذه الدراسة لا تسعى إلى تلخيص عصور الأدب الألماني، بقدر ما تحاول الإمساك ببداية خيط تيار الوعي السياسي في المسرح الألماني، ومتابعة نموه وتطوره، وإحصاء ملامحه واتجاهاته؛ لذلك فهي تستند إلى الشخصيات التي لها تأثير كبير في المجتمع الألماني، سواء أكان ذلك بطريق مباشر أم غير مباشر.

وقد يضطر الباحث إلى القفزات السريعة أحيانا، وعدم الوقوف عند بعض التفاصيل أحيانا أخرى، فقد انتقل المسرح الألماني عبر تيارات واتجاهات فكرية متعددة، منذ العصور الوسطى، التي غلب عليها الفكر الديني وهيمنة طبقة الحرفيين، صعودا إلى التنوير، ومنه إلى العاصفة والاندفاع إلى الاتجاهات الحديثة التي دخلت جميعها من بوابة المسرح السياسي، حتى أصبحت هذه الأعمال نماذج تحتذى في كل مسارح العالم الحديثة.

ولكن الباحث في طريقه إلى إجراء هذا البحث اصطدم بتعريفات مشوهة لمصطلح المسرح السياسي؛ ولهذا كان عليه أن يتوقف أمام هذه الإشكالية قبل أن يتابع رصده النقدي لهذه الظاهرة.

إشكالية تعريف المسرح السياسي

لا مشاحة في المصطلح، ولكن الخلاف في ماهية التعريف ومدى دقته، حيث شاعت بين الأوساط النقدية المعاصرة تعريفات كثيرة مطاطة لمفهوم المسرح السياسي، ربما لتساير طاقة الأعمال المحدودة التي لا ترقى إلى مستوى المسرح السياسي، ولا تعبر عنه بدقة. وقد يعود ذلك إلى عدم الإلمام الدقيق بماهية المسرح السياسي، ومن هنا تعددت مفاهيمه وتنوعت تعريفاته.

(*) أستاذ النقد - المعهد العالي للفنون المسرحية - الكويت.

والحقيقة أن أصحاب الفكر الإبداعي الذين كانوا يقصدون عملية التوجه السياسي بإبداعاتهم وتنظيرهم قد حددوا مفهوما معينا، يتطلب شروطا قاسية من الناحية الإبداعية، ومن الناحية الفكرية. ومن ممارسات المسرح الهيساسي في ألمانيا، نستطيع أن نخرج بمفهوم محدد ومقبول، خلاصته أن المسرح السياسي لا يكتفي بتفسير قضية سياسية معينة أو عرضها؛ وإنما هو يتجاوز ذلك إلى معالجة التحولات السياسية للمشكلة أو للقضية الاجتماعية، ويكشف عن سبب وجودها، وجذورها في الماضي، وأسباب استمرارها في الحاضر، وأثرها في المستقبل، ثم يحدد أسلوب القضاء عليها، وإزالتها من خلال إطار فكري، وعقيدة سياسية محددة، لتحقيق الآمال المستقبلية للأمة، بعد تعميق وعي الجمهور بالجوانب المختلفة للمشكلة. إذن، المسرح السياسي يبدأ دائما بلماذا، وينتهي بكيف[1].

وهكذا نرى أن المسرح السياسي لا بد أن يمثل توجها أيديولوجيا معينا، ولا يقع اختياره على الموضوعات الطارئة التي تزول بزوال المؤثر، وإنما يقع اختياره على موضوعات لها جذور في الماضي، وأثر في الحاضر والمستقبل. ولا يكتفي بعرض هذه الموضوعات؛ وإنما يعمق الوعي بها، ويظهرها على حقيقتها من خلال معلومات دقيقة عنها. ولا يقف المسرح السياسي عند هذا الحد؛ وإنما هو يقترح حلا مناسبا لهذه المشكلة، ويكون قابلا للتحقيق وفق أيديولوجيته. وعليه، فإنه يمكن أن يخرج عملا آخر للمشكلة نفسها من خلال أيديولوجية متناقضة أو مضادة تماما، كما أنه يمكن أن يطرح حلا آخر، وهكذا يتسع المسرح السياسي لكل الفكر الإنساني على اختلاف توجهاته وقناعاته.

أما المسرح الذي يتناول عرض المشكلات التي تواجه الناس في ظروف طارئة، كارتفاع سعر سلعة رئيسة ما، أو تناول بعض المشكلات بالغمز واللمز والتلميحات، أو حتى التصريح بها، فإنه لا يعد مسرحا سياسيا؛ إذ ربما يهبط سعر هذه السلعة مرة أخرى، أو تنتهي المشكلة من تلقاء نفسها، وبهذا تفقد المسرحية حقيقة وجودها.

حتى تلك المسارح التي تعرض مشكلات جوهرية وتكتفي بمجرد عرض المشكلة، فإنها تعد أعمالا مبتورة وضعيفة بمعيار المسرح السياسي. وقد اختلف أصحاب المسرح السياسي في طموحاتهم نحو التغيير، فمنهم - مثل بسكاتور - مَنْ كان يطمح إلى التحريض المباشر للجمهور بحيث يخرج الجمهور من المسرح هائجا متمردا يثور ويغير ما فسره له وما حرضه على فعله، ومنهم - مثل بريشت - مَنْ كان يرى أن توعية الجمهور أهم من هذه الانتفاضات وهذا التمرد الذي قد يكون غير عقلاني، وإنما عن طريق تعليم الجمهور، وتوسيع مداركه بحقيقة المشكلة يجعله يتصرف التصرف الملائم في رفض الظلم و-من ثم- في تغيير واقعه بصورة عقلانية حضارية.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يونيو 2004

ومن هنا أفرزت التوجهات السياسية كثيرا من الصيغ المسرحية، على مستوى النص، والحرفية الإخراجية، والتمثيلية. وحاول رجال المسرح بهذه الصيغ الاقتراب أكثر من عقل الجمهور، وإنشاء علاقة حميمة معه تبتعد بقدر الإمكان عن فكرة الإيهام بالواقع، كما حاولوا عن طريق هذه الصيغ أن يستفزوا في المتلقي إيجابيته، بل إن بعض الصيغ سمحت للمتلقي بالتحاور مع الممثلين على خشبة المسرح، وإبداء تصوره للمشكلة المعروضة. وقد أضافت هذه الصيغ جماليات أسهمت - بلا ريب - في تطوير المسرح على الصعيدين الدرامي والمسرحي، ولا سيما فيما يتعلق بالعرض.

وقد لاقت أطروحة المسرح السياسي والمسرح الجماهيري رواجا لدى رجال المسرح، ولا سيما وسط الغليان السياسي والثورات التحررية التي اتسم بها القرن العشرون، ومن ثم أخذ المسرح أشكالا متنوعة حددت مضمون المسرح وشكله[1].

ولكن مع هذا التنوع والتعدد في الصيغ المسرحية شاب تعريف المسرح السياسي نظرة مطاطة اعتبرت كل الأعمال المسرحية، مسرحيات سياسية، حتى لو لم يكن للمسرحية أي مضمون سياسي، بما في ذلك مسرح البوليفار الفرنسي الذي كان يتوجه إلى البورجوازية، ويهدف إلى التسلية، فقد اعتبره بعض النقاد أيضا مسرحا سياسيا. كما اعتبروا المسرح اليوناني القديم مسرحا سياسيا وقد تشيع «هيجل» إلى هذه الفكرة، حيث يرى في التراجيديات الإغريقية أبعادا سياسية واضحة، ويرى في مسرحية «أنتيجون» سوفوكليس أنها تمثل ذلك الصراع الذي نشأ بين القوى الاجتماعية التي أدت إلى تحطيم الأشكال البدائية للمجتمع، وإلى ظهور المدينة الإغريقية.

ويجد «هيجل» انعكاسات لصراعات طبقية بين طبقة الأشراف وطبقة العامة في الدراما الإغريقية حتى في جانبها الغيبي. ففي «المستجيرات» لإسخيلوس معالجة بعض المشكلات الاجتماعية والخلقية والسياسية: فهو يندد بالزواج القائم على الإكراه، ويشيد بمبدأ حماية الصغار، ورعاية المستجيرين، كما أنه ينادي بضرورة أخذ رأي الشعب في كل أمر من أمور الدولة.

كما يعتقد أن الفرق بين موقف «سوفوكليس» السياسي وموقف «يوربيديس» إنما ينشأ أساسا من الفرق الطبقي بينهما، حيث استقى «سوفوكليس» نظرته من أصوله الأرستقراطية، وتبنى وجهة نظر طبقته التقليدية، وهذا ما يظهر دعمه الفعال للدستور المعادي للديموقراطية. أما «يوربيديس» الذي كان أول من مزج في أعماله بين شخصيات من عامة الشعب وشخصيات نبيلة أسطورية، فإنه قدم في أعماله أناسا عاديين، قريبين في موقفهم الطبقي، وأسلوبهم في الحياة، وموقفهم منها، من موقف الغالبية العظمى من رواد المسرح في ذلك الحين[2].

ويذهب هذا القياس إلى أن ما يقال هنا عن المسرح الإغريقي ينطبق أيضا على المسرح الإليزابيثي في أبرز كتابه؛ وهو وليام شكسبير، الذي أثرى المسرح العالمي على امتداد تاريخه فنيا وسياسيا. وإذا سلمنا بهذه القضية، فإننا نجدها نظرة عامة تخضع للتأويلات المختلفة، وفي الوقت نفسه تنكر الخصوصية الشديدة التي يتمتع بها المسرح السياسي في مطلع القرن العشرين. ومع ذلك، فإن الأعمال السياسية بالمفهوم الحديث كانت موجودة عند اليونان، ولكن ليس على هذا الإطلاق، وإنما تحديدا عند «أرستوفانيس»، وأكثر تحديدا في المرحلة القديمة التي أخذت تتقلص في المرحلة الوسطى (٤٠٤-٣٣٨ ق.م)، بل إن الكوميديا اليونانية القديمة قد عرفت الخطاب المباشر الذي كان يعرف بالبراباسيس. ولم تكن الكوميديا القديمة تستمد موضوعاتها من الأساطير؛ وإنما كانت تعتمد على الأحداث المعاصرة، لكن هذه الجذوة السياسية قد خبت في المرحلة الحديثة التي تزعمها «ميناندر» بعد «أرستوفانيس»، وقد انتقلت هذه المرحلة إلى الموضوعات الاجتماعية التي تنتمي إلى الشطر الأخير من القرن الرابع ق.م في الفترة الواقعة بين بداية القرن الخامس وأوائل القرن الرابع قبل الميلاد[٤]، وهي المرحلة التي كانت تتناسب وظروف المجتمع الروماني، حيث كان المسرح الروماني بعد ذلك يمثل المعبر الذي انتقلت إليه الكوميديا اليونانية الحديثة إلى أوروبا، وهو ما تأثر به الكاتب الفرنسي «موليير» في القرن السابع عشر الميلادي.

والحق أن المسرح السياسي بمفهومه العلمي الناضج بدأ من عند إرفين بسكاتور (١٨٩٣-١٩٦٦)، فهو أول من بلور هذا المفهوم عمليا أولا، ثم نظريا في كتابه المعروف باسم «المسرح السياسي»، ويعود إلى «بسكاتور» أيضا الفضل في إضافة هذا المصطلح إلى قائمة المصطلحات القديمة. ولا نستطيع الادعاء أن «بسكاتور» هو صاحب صياغة العرض المسرحي، ولكن يعود إليه الفضل في أنه استطاع توليف هذه العناصر من المسارح المختلفة، وتركيبها في هذه الصيغة التي استخدم فيها آليات جديدة تطورت عند «برتولت بريشت» من بعده. لكن هذه الصيغ كانت تسعى نحو دور تحريضي، والتوجه إلى الطبقة العاملة، سواء أكان المسرح شعبيا، أم غيره من الصيغ[٥]. وقد اقتصرت وظيفة المسرح السياسي في ألمانيا الشرقية منذ الستينيات على مفهوم أحادي، تنصب كل اهتماماته على الطبقة العاملة فقط، وإغفال كل صراعات الإنسان المصيرية الأخرى، واكتفى المسرح في ألمانيا الشرقية قبل الوحدة الأخيرة بالأهداف التحريضية للطبقة العاملة فحسب[٦].

وقد انتقلت ظاهرة المسرح السياسي إلى أمريكا عبر الألمان، من أمثال برتولت بريشت (١٨٩٨-١٩٥٦)، وإرفين بسكاتور، وماكس راينهارت (١٨٧٣-١٩٤٣). والمتفق عليه أيضا ان «بريشت» ذهب أبعد من «بسكاتور» بصياغته للمسرح الملحمي الذي تتجلى فيه - بوضوح - كل العناصر التي تؤدي إلى الفوعية التي تقود إلى التغير العقلاني، وليس الفوران العاطفي. ومن هنا كان لـ بريشت تأثير كبير في مسارح العالم، بما في ذلك مسارح الوطن العربي.

وقد ذهب «علي عقلة عرسان» إلى أن المسرح السياسي الحالي مجرد بدعة، تعود إلى العجز الفني، والضعف في القدرات الإبداعية. وأن المسرح لم ينفصل قط عن السياسة بدءا من المسرح الفرعوني[٧]. وحقيقة الأمر فإن هذا الرأي بقدر ما فيه من إجحاف وتعميم، بقدر ما ينم عن سوء فهم لطبيعة الظاهرة المسرحية نفسها، عبر مسيرتها التاريخية وارتباطها بالمتغيرات السياسية التي تصاحبها متغيرات اجتماعية وأخلاقية وسلوك ديني، فكل عصر من العصور فرض قيمه وفقا لمتغيراته التي أفرزت المذاهب المسرحية المتعددة المعروفة عبر تاريخ المسرح، ومن ثم يفرخ كل عصر الشكل الملائم لقضاياه. والقرن العشرون غلب عليه الطابع السياسي والاهتمامات السياسية، بما كان يحمل من غليان سياسي، مع ازدياد نمو الوعي الإنساني، وانهيار إمبراطوريات وصعود إمبراطوريات جديدة، وتصاعد الأطماع الاستعمارية وحالات القهر الاستعماري، وسعي الإنسان نحو التحرر، كل هذه الظروف الموضوعية كانت المخاض الحتمي لميلاد المسرح السياسي، الذي يحمل على عاتقه رسالة محددة، وقضايا بعينها، ومن خلال توجه سياسي محدد فرضته ظروف العصر، كما فرضت تقنياته وأدوات تعبيره الملائمة له.

وسوف نحاول هنا أن نناقش أبرز التعريفات، وتحديدا التعريف الذي جاء به د. عبدالعزيز حمودة في كتابه المعروف بـ «المسرح السياسي»، حيث ترك هذا التعريف آثارا سلبية في الساحة النقدية، فنراه في محاولته لتعريف المسرح السياسي يفرق بين المسرح السياسي ومسرح الإسقاط السياسي. ويرى أن الأول يستغل خشبة المسرح لعرض مشكلة محددة، قد تكون سياسية أو اقتصادية، مع إعطاء وجهة نظر محددة تجاه تلك المشكلة بهدف التأثير في الجمهور أو تعليمه. والحقيقة أنه اجتهاد طيب، ولكنه يفتقر إلى الدقة الأكاديمية[٨].

ففي مقدمته يفرق بين المسرح السياسي، ذلك الذي يحدد القضية السياسية بوضوح وبلا مواربة، وبين مسرح تجيء فيه الإسقاطات السياسية في الخلفية. الحقيقة أن هذا التقسيم يخضع لاجتهاد د. حمودة، وإن كان المسرح السياسي بقواعده الكلاسيكية المعروفة أعمق من هذا التعريف وأشمل. وقد يكون مسرحا سياسيا متكاملا في حالة ما يسميه بالإسقاط، إذ عرض القضية بشروط المسرح السياسي، حتى لو استخدم قصص الحيوان أو العالم الفنتازي (الخيالي)، أو أي وسيلة من وسائل الإبعاد الزماني أو المكاني، فإنه يصبح مسرحا سياسيا. ولا وجود لفكرة الإسقاط السياسي، بل إن هناك كثيرا من الأعمال التي تعالج مشكلات بصورة مباشرة لا تنتمي إلى المسرح السياسي بمفهومه العلمي، وتخرج عن نطاقه.

فهنا نحن أمام مسرحية سياسية أو غير سياسية. وقد مال د. إبراهيم حمادة إلى هذا التقسيم[٩]، علما بأنه يفتقر إلى الحجج العلمية الدامغة، والدراسة المتأنية والدقيقة للمسرح السياسي.

والمسرح السياسي قد لا يهتم بأصول الأطر التي يستخدمها، حتى لو كانت أعمالا فنية سابقة، لكنه حين يعرضها يخضعها لقواعد المسرح السياسي وأصوله، فتصبح مجرد مادة خام، أو مجرد لوحة أفرغت من محتواها، واحتفظت بالإطار فقط، ليضع فيه مضمونا جديدا برؤية مختلفة. المهم - إذن - ليس في نوع المادة المستخدمة؛ وإنما في كيفية عرضها. وبسبب سوء الفهم للمسرح السياسي، اعتبر بعض النقاد أن «بريشت» مقتبس كبير، وذلك بسبب عدم فهمهم لطبيعة المسرح السياسي. فالمادة يعتبرها المسرح السياسي خاما يمكن أن يصب فيه رؤية سياسية جديدة، ذلك لأن المسرح السياسي تبنى - أولا - رسالة سياسية، قبل أن يتبنى أساليب فنية، أو أنه، بعبارة أخرى، استنبط من الرسالة التي حددها لنفسه الأساليب الفنية التي تخدم هدفه لتوصيل رسالته، بشرط أن تكون هذه الرسالة مباشرة وواضحة، وترمي إلى التأثير في الجماهير من أجل توعيتها، واجتذابها إلى المعركة ضد الأفكار التي يحاربها، وصولا إلى اليوتوبيا التي يتصورها. ولم يكن الأمر إذن مجرد طرح أفكار، بقدر ما كان استفزاز الجماهير، وتحريضها على الثورة[10].

وقد استعان «هاوبتمان» و«توللر» وبعدهما «بسكاتور» و«بريشت» و«بيتر فايس» بحوادث قديمة، لا ليسقطوها على الواقع، كما يظن أصحاب هذا التعريف؛ وإنما لكي يضعوا من خلالها أسس التفكير السياسي في مثل هذه المواقف التي تتكرر - بكل تأكيد - إذا توافر لها المناخ. إذن، ما المشكلة التي يعرضها المسرح السياسي؟

إن المشكلة التي يعرضها يجب ألا تكون من المشكلات العارضة الطارئة التي قد تزول بزوال الزمن المؤقت أو الاستثنائي؛ وإنما يجب أن تكون المشكلة أصيلة في المجتمع، بمعنى أن تكون لها جذور في الماضي، وقد تتكرر في الحاضر، وتؤثر في المستقبل.

أما منهجه في معالجة هذه المشكلة، فإنه يعتمد على المحاور التالية:

أولا: أن تعالج من وجهة نظر حزبية، بمعنى أن تعالج من خلال فكر أيديولوجي محدد، وهذا يعطي اتساعا للفكر، بحيث تعالج المشكلة نفسها من خلال أيديولوجيات متعارضة، ووفق مناهجها الفكرية.

ثانيا: لا بد من تعميق وعي الجمهور بحقيقة المشكلة.

ثالثا: تصبح المسرحية ضعيفة سياسيا أو قاصرة، إذا اكتفت بعرض المشكلة فحسب؛ وإنما لا بد لها أن تضع تصورا مقبولا لحل هذه المشكلة وفق البرنامج الفكري.

فإذا اكتملت هذه العناصر، حتى لو استخدمت عالما من النباتات أو الحيوانات كوسيلة لعرض المشكلة، تصبح المسرحية في هذه الحالة مسرحية سياسية بالدرجة الأولى.

أكبر دليل على ذلك هو للنموذج نفسه الذي استخدمه الدكتور حمودة ليدلل على وجهة نظره من ناحية التفريق، حيث استشهد بمسرحية «أغنية غول

لوزيتانيا «lusitanischen Popanz Gesang vom (البرتغالي)»، التي ترجمت وعرضت في مصر باسم «الغول»، وترجمها د. حمودة بأنجولا، إذ تعتبر هذه المسرحية - نفسها - دليلا على بطلان هذا التعريف.

فلماذا يكتب «بيتر فايس» عما يفعله الاستعمار البرتغالي في أنجولا، في حين أن سور برلين الذي قسم المدينة لا يبعد عنه أكثر من بضعة أمتار؟ هل كان يريد أن يسقط على ما يحدث في المجتمع الألماني؟ مع أن الكاتب قد استشهد بهذا النموذج على أنه من النوع السياسي الثوري، حيث قال: «فمسرحية بيتر فايس يقاس نجاحها بقدر ما تحققه في الجمهور من ثورة تدفعهم إلى مشاركة الممثلين في النشيد النهائي. هذا هو قمة النجاح الذي ينشده المسرح الدعائي».

والحقيقة أن هذا ليس مقياس نجاح المسرح السياسي: فنجاح هذا المسرح ليس في مجرد أن يثير الجمهور في مشاركة الممثلين في الغناء، وبعد أن يخرجوا من المسرح يتبخر الموضوع برمته من رؤوسهم، وكأنهم نفسوا عما في صدورهم من غيظ، واستراحوا، ثم يذهبوا إلى بيوتهم هانئين ينعمون بنوم هادئ، ولمَ لا فقد أدوا ما عليهم!

أما النجاح الحقيقي، فهو طرح المشكلة في ضوء المنهج الفكري المحدد، والاطمئنان على مدى وصوله إلى المتلقي، مما يؤدي إلى تعميق وعيه بها، واقتراح حل لهذه المشكلة يستثير فيه التفكير في الأمر، ومساعدته على اتخاذ موقف محدد تجاه هذه المشكلة.

ومنطلقات المسرح السياسي الألماني تختلف كل الاختلاف عن منطلقات المسرح الأميركي، الذي نبتت فكرته بهدف تقديم مساعدة اقتصادية للممثلين من جراء الأزمة الاقتصادية التي اجتاحت العالم بأسره منذ سنة ١٩٢٩ حتى سنة ١٩٣٤. إذن، لم تكن هموما سياسية تلك التي انطلق منها المسرح السياسي الأميركي، بقدر ما كانت هموما فرضتها ظروف اقتصادية مؤقتة اجتاحت العالم كله وليس أمريكا فحسب، فجاءت فكرة تشغيل الممثلين العاطلين، أي نبعت من أجل فئة محدودة من الناس، فاستهلكوا طاقتهم فيما عرف بمسرح الصحيفة الحية، وهو عبارة عن مسرحة للأخبار، وعرض للمشكلات التي تهم أكبر عدد ممكن من الناس. وفي زماننا هذا - مثلا - تكتظ الصحف بنشاط كرة القدم، أو موجة أغاني الفيديو كليب؛ لأنها تهم قطاعا كبيرا من الناس ولا سيما الشباب، لكننا لا نستطيع أن نقارن هذا بالمسرح التسجيلي لمجرد أنه يحتوي على أخبار حقيقية، لأنه - ببساطة - لا يغوص في عمق المشكلة بالشروط التي أسلفنا ذكرها.

وعموما، فقد أثبتت التجربة أن الطموحات الكبيرة لرجال المسرح، الذين تصوروا إمكان تغيير وجه العالم عن طريق المسرح، كانت نوعا من الإسراف في الأحلام، فأدركوا أن المسرح لا يمكن أن يكون دواء لكل داء، ولا يمكن حل كل المشكلات الجوهرية لهذا العصر انطلاقا من المسرح، كما كان يحلم بعضهم[11].

الأصول التاريخية للمسرح الألماني (نظرة تاريخية لنشأة المسرح الألماني وتطوره)

ملامح العصور الوسطى في ألمانيا

بدأ في القرن السابع تنصير القبائل الجرمانية الغربية، واختتم ذلك بفضل جهود «كارل الكبير» و«لودفيج التقي»، وأصبحت المسيحية صلة الترابط سياسيا بين الجرمانيين الغربيين بعض الوقت، ودخلوا بفضل التعاليم المسيحية في اتصال مع عالم فكري جديد، هو عالم الحضارة الإغريقية والرومانية. وكان لهذه الأحداث أثر حاسم في الشعر الجرماني أيضا، فعملت الكنيسة على الحد من التأثير الوثني، وأخذت التعاليم المسيحية تحتل مكانه. وتلاشى صوت المنشدين القدماء، لكي يحل محلهم رجال الدين، فكانوا حملة الثقافة، فاشتهر كثيرون منهم بالنشاط، وقاموا بالتأليف وقرض الشعر، حتى صار شعر تلك الأيام يوصف بالشعر الديني، وكانت الأديار تعد منبع الثقافة في تلك الأيام[١٢].

وهكذا أصبحت حال الشعوب الجرمانية من حال المقاطعات الأخرى في العصور الوسطى، يسيطر عليها الفكر الديني ورجال الكنيسة. وتوغلت الكنيسة في الحياة العامة للناس حتى أصبحت صاحبة السيطرة واليد العليا، تربط الناس وتكبل حركتهم إلى حد بعيد، مما أدى إلى كم الأفواه، والضغط على حرية الرأي، وتقييد الآراء إلى أقصى درجة. ولم تكتف بذلك، وإنما سمحت لنفسها بأن عينت للناس أهداف الحياة، وجعلت من الآخرة الهدف الوحيد لهم[١٣].

وحاول الإنسان أن يتخلص من قبضة الكنيسة الحديدية، وقد أثمرت هذه المحاولات تحركات عدة في مجالات متعددة ميزت ألمانيا في هذه الفترة، وأكسبتها خصوصية عن مثيلاتها من الدول الأوروبية الأخرى، منها:

١- تيارات الإصلاحات الدينية: ومن أبرز هذه التيارات تلك الحركة التي قام بها «مارتن لوثر» (١٤٨٣-١٥٤٦)، مؤسس حركة الإصلاح الديني في ألمانيا. وكانت خطوته الرئيسية والمهمة هي توحيد اللغة الألمانية من اللهجات المختلفة لها، وتحديد لغة أدبية منها (اللهجات السوابية أو الشفابية، لهجة سكسونيا العليا).

٢- البحث عن لغة موحدة تفهمها كل المقاطعات الألمانية: ولم يستطع القيام بهذه المهمة غير «مارتن لوثر»، الذي قام بترجمة كاملة للإنجيل، علما بأنه كانت هناك ترجمات كثيرة مكتملة للإنجيل لكنها لم تكن ترجمة مباشرة من الإنجيل الأصلي، كما كانت الترجمات السابقة عليه تحتوي على أخطاء كثيرة، بالإضافة إلى ركاكة الإنشاء.

وأهم إنجاز يسند إلى «مارتن لوثر»، في تلك الفترة، أنه قد استعان بالنصين العبري واليوناني، ونقلهما إلى لغة الدواوين السكسونية، حيث استخدم أغلب القواعد الرسمية المعمول بها في إمارة سكسونيا. هذا بالإضافة إلى الألفاظ الجديدة التي أضافها من عنده[١٤].

٣- لقد شجعت حركته الإصلاحية الفلاحين على استئناف ثوراتهم ضد الكنيسة والإقطاع في التيرول وأوستريا وفرانكونيا وسوابيا، وهي عبارة عن سلسلة من الثورات قام بها الفلاحون فيما بين سنتي ١٥٢٤ و١٥٢٥م. وكان قد سبقها ثورات أخرى قبل ظهور الحركة اللوثرية، ولكن هذه الثورات الأخيرة بالذات تميزت بأنها أشد عنفا وأكبر خطرا.

وكانت دعوة «لوثر» إلى الحرية والإنسانية والإخاء الجرماني قد استمالت الفلاحين، فاعتنقوا هذه الآراء، وأعجبتهم مهاجمة «لوثر» لرجال الكنيسة الذين كانوا يشكون منهم مر الشكوى، بسبب إسرافهم في فرض الضرائب والرسوم تحت مختلف الأسماء والفئات. ويلاحظ أن «لوثر» كان يفاخر بأنه يتحدر من أبوين اشتغلا بالفلاحة، وكان يدرك المظالم التي تنهال عليهما.

وقد وضع الفلاحون بيانا بمطالبهم في مارس ١٥٢٥م، طالبوا فيه بإلغاء رق الأرض، وتحديد القيم الإيجارية للأراضي تحديدا عادلا، وقصر ضريبة العشور على الحبوب فقط، وتحديد الخدمات الإقطاعية التي يؤديها الفلاحون للأمراء الإقطاعيين، وتقرير حق صيد الأسماك في الأنهار والقنوات التي يعملون في فلاحتها، وحق صيد الحيوانات في الغابات، ومنح كل جماعة الحق في اختيار القسس وتعيينهم في الكنائس، والأساقفة في الأبرشيات وقد طالب الفلاحون بأن تنظر مطالبهم في ضوء الكتاب المقدس، مطالبين بإبراز الدليل من الإنجيل على أنهم أرقاء، وقالوا: «لن نكون بعد اليوم عبيدا، لأن المسيح جعلنا أحرارا»[١٥].

وقد تمكنت الثورة الفلاحية من الحصول على انتصارات متلاحقة في مراحلها الأولى، فسقطت مدن في أيدي الثوار. ولكن «لوثر» لم يلبث أن تنكر للفلاحين، برغم معرفته ما يعانونه من ظلم، ومعرفته مدى عدالة مطالبهم، فقد خرج من مخبئه يؤلب النبلاء على الفلاحين، ويدعوهم إلى مقاومة الثورة بالقوة، ووصف الفلاحين بأنهم «الفلاحون المخربون الذين يسفكون الدماء»، ولم يستطع أن يرتفع من مستوى الإصلاح الديني المحدود إلى مستوى الإصلاح الاجتماعي العريض، ولم يكترث إلا لشيء واحد، وهو أن ثورة الفلاحين تهدد مذهبه الجديد بالخطر في بداية انتشاره. وقد ترتب على موقفه هذا أن اجتمعت قوة النبلاء والفرسان ضد ثورة الفلاحين. ثم انقلب ميزان الثورة ضد الفلاحين حين تفرغ الإمبراطور «شارل الخامس» لمحاربتهم، بعد أن أنزل الهزيمة بملك فرنسا «فرنسوا الأول» في معركة «بافيا» في فبراير ١٥٢٥م. وظل تشجيع «لوثر» لإجراءات القمع الوحشية ضد الفلاحين النقطة السوداء في تاريخه[١٦].

٤- على الرغم من خيانة «لوثر» للثورة الشعبية إلا أن حركته الإصلاحية لم تخل من إيجابيات، وخاصة فيما يتعلق بالأدب الألماني، ذلك أن ترجمة «لوثر» للكتاب المقدس (العهد الجديد عام ١٥٢٢، والعهد القديم ١٥٣٤) تركت بعد ذلك بصمات واضحة على اللغة الأدبية،

حيث لم تكن ترجمته تستند إلى النصوص العبرية والإغريقية فحسب، بل تجلت في أسلوب ألماني رصين وشعبي، وكان أثرها بالغا في أسلوب الكتاب الألمان اللاحقين وأفكارهم. كما امتدح «لوثر» بعض الموضوعات الإنجيلية لصلاحياتها للأداء المسرحي، مشجعا بذلك كثيرا من كتاب المسرحية ليكتبوا مسرحياتهم بالألمانية كوسيلة للتعليم اللوثري. كما شرعت الألمانية تحل بالتدريج محل اللاتينية في لغة الأدب والمسرح.

وبدأ يزداد استعمال اللغة الألمانية، خاصة في المشاهد المسلية في المسرحيات الدينية، والتي تعنى بتصوير حياة الأوغاد، والضعف الإنساني.

كما لا ينكر أحد أيضا أن حركة «لوثر» قد ساعدت على التخلص من ذيول القرون الوسطى، وعملت على بدء العهد الجديد، ومهدت لنشر الأفكار الإحيائية.

النشاط الأدبي والمسرحي في العصور الوسطى

عرفت ألمانيا الشعر الدرامي التمثيلي في القرن العاشر من خلال رجال الكنيسة في الموضوعات الدينية. فقد عمد رجال الكنيسة إلى تنظيم المشاهد التمثيلية الصغيرة داخل هياكل الكنائس في مناسبات الاحتفالات الدينية الكبرى، وعلى الأخص في أيام عيد الميلاد، وعيد الفصح، لإكساب هذه الاحتفالات الكنسية بعض الحيوية.

وانتهى الأمر إلى خروج التمثيليات عن نطاق الكنيسة والحفلات الدينية. وتطور هذه المرحلة معروف بانسحاب رجال الدين من التمثيل عندما بدأت التمثيليات الهزلية تظهر، وتسلم مهنة التمثيل أفراد الشعب وبلديات المدن، وأصبحت المسارح ملك الخاصة[٧].

ويرجع تاريخ أقدم تمثيلية قدمت عن عيد الفصح إلى منتصف القرن الثالث عشر، وتمثيلية «إنسبروكر» (Innsbrucker) التي يعود تاريخها إلى عام ١٣٩١ (نهاية القرن الرابع عشر).

كما ظهرت تمثيليات «ليلة الصيام»، وكانت تعرض منذ بدايتها باللغة العلمانية، وكانت تحتوي على مشاهد بها كثير من الفحش والإباحية المتاحة قبل الصيام، وهي مسرحيات تتيح نوعا من اللهو قبل الصيام. وكان من أبرز كتاب هذه المرحلة الإسكافي «هانز زاكس» الذي يعد أبا للمسرح الألماني.

الحذاء هانز زاكس Hans Sachs (١٤٩٤ - ١٥٧٦) أبو المسرح الألماني

ولد «هانز زاكس» في نورنبرج، في الزمن الذي كان يعيش فيه «ألبريشت دورر» و«بيتر فيشر»، وتعلم في المدرسة اللاتينية، وعكف في عام ١٥٠٩ على تعلم حرفة صناعة الأحذية. وقام أحد النساجين بتعليمه نظم الشعر الحرفي، وبعد أن أنهى تعلم هذه الحرفة أخذ يطوف في المدن والقرى. وبعد أن أمضى نحو خمسة أعوام في التجوال والتنقل، افتتح حانوتا لصنع الأحذية في مسقط رأسه، في مدينة نورنبرج.

كان «زاكس» يقتبس موضوعات الأشعار التي نظمها من مختلف المصادر والميادين، كالخرافات والأساطير، والإنجيل، والكتب الشعبية[١٨]. كما أخذ في وضع التمثيليات لليلة الصوم، وغير ذلك من التمثيليات الأخرى. وأبدع في تمثيليات ليلة الصوم، وسما بها من المستوى المبتذل إلى مستوى عال رفيع.

وحقيقة، كان «هانز زاكس» من أكثر مؤلفي عصره إنتاجا باستثناء «لوثر» نفسه. وقد أجاد أكثر ما أجاد في الفكاهة الشعرية، وفي مسرحيات ليلة قبل الصيام[١٩]، ومع ذلك لم يكن «زاكس» مدعاة فخر للألمان، وكثير من المراجع الألمانية تسقطه من حسابها، مع أنه يعد أبا رسميا للمسرح الألماني الذي كانت تهيمن عليه طبقة الحرفيين[٢٠].

الفرق التمثيلية المحترفة

نشأت الفرق التمثيلية المحترفة في فرنسا وإنجلترا وإيطاليا، قبل أن تظهر في ألمانيا بزمن طويل. وأخذت فرق التمثيل الأجنبية المحترفة تجوب أنحاء ألمانيا في نحو عام ١٥٦٠م، وتقوم بإحياء الحفلات التمثيلية فيها[٢١].

وكان أهم تلك الفرق التمثيلية التي لعبت دورا كبيرا في ألمانيا، هي الفرق المحترفة الإنجليزية التي كانت تسمى نفسها بالكوميدية، وراحت تقوم بالتمثيل في نحو عام ١٥٧٦م طيلة قرن تقريبا. وكان يقبل على مشاهدة تمثيلياتها في بلاطات الملوك والأمراء - وعلى الأخص في هيسن وبراونشفايج - وفي مدن الرايخ الكبرى.كان المسرح الإنجليزي يحتل الصدارة، ومنذ عام ١٦٠٥ أخذت هذه الفرق تقوم بالتمثيل باللغة الألمانية، واستعانت بممثلين ألمان. وكانت تمثيليات إنجليزية، ولكنها من النوع الرديء، وترجمتها الألمانية ركيكة أيضا. وكانت هذه الأعمال يغلب عليها طابع الرقص والغناء والألعاب البهلوانية، وتميل إلى تصوير العنف من قتل وسلب ونهب. وكان المهرجون يمثلون الأدوار الرئيسة فيها. ولا شك في أن هذه الفرق الإنجليزية هي التي أدخلت التمثيل المسرحي إلى ألمانيا، ولكنها لم تستطع أن تمهد الطريق للدراما الألمانية القومية.

الأدب الألماني في عصر النهضة

يعود سبب تأخر النهضة في ألمانيا - حقيقة - إلى دعاة الإصلاح الديني، الذين تبين أنهم كانوا من ألد أعداء الفنون وتطويرها، وأنهم صبوا كل اهتمامهم في الأمور الفكرية بغية تحقيق الإصلاح الديني، من دون أن يتركوا مكانا لتطوير الفن في ألمانيا، بل أكثر من ذلك، فقد صعد الصراع المتأجج بين المذهب البروتستانتي والمذهب الكاثوليكي إلى حرب الثلاثين سنة (١٦١٨ - ١٦٤٨) التي حملت الدمار، ولم ينج منها سوى ثلث الشعب الألماني[٢٢].

هذا هو السبب المباشر الذي جعل النهضة تزحف إلى ألمانيا ببطء شديد، وبإيقاع مختلف تماما عن نظائرها في الدول الأوروبية، إلا أن الإنجازات التي قامت في ألمانيا، وإن كانت على فترات متباعدة، كان لها صداها، ليس على صعيد ألمانيا وحدها، وإنما على صعيد العالم بأسره مثل الحركة اللوثرية، وكذلك اختراع الطباعة ذات اللوحات المتحركة نحو عام ١٤٤٠، والتي أحدثت ثورة في الطباعة والأدب[٢٣].

وكان «جوتنبرج» (١٣٩٧ - ١٤٦٨م) قد اخترع الطباعة بالحروف المصفوفة في منتصف القرن الخامس عشر، فأزال العقبات في سبيل انتشار العلم وتوصيله إلى عامة الشعب، وسهولة تداوله بين الشعوب الأخرى، وكان الكتاب المقدس أول كتاب طبع بهذه الطريقة في سنة ١٤٥٥م. وبذلك لم يعد مخطوطا محجوبا في حوزة رجل الدين الذي يتولى وحده التفسير، بل أصبح كتابا من الكتب المتداولة في كثير من البيوت[٢٤].

ومن الشخصيات التي لعبت دورا مهما أيضا في نقل الأفكار الإحيائية إلى ألمانيا يأتي في المقام الأول «كارل الرابع»، الذي أسس الجامعة الألمانية في براغ عام ١٣٤٨، والتي أخذت على عاتقها حمل القسم الأكبر من مهمة نشر الإحيائية، وتشيع بعض العلماء الألمان الكبار لهذه الحركة الجديدة، مثل «نيكولاوس فون كوس» (١٤٠١ - ١٤٦٤)، و«أبراسموس فون روتردام» (١٤٦٦ - ١٥٣٦)، وحمل عدد من العلماء الإيطاليين هذه الأفكار الجديدة إلى ألمانيا عبر جبال الألب، كما دخل بعض الألمان الجامعات الإيطالية، وحملوا معهم الثقافة الجديدة التي تلقوها في إيطاليا إلى ألمانيا، وهكذا انتقلت النهضة إلى ألمانيا عبر إيطاليا[٢٥].

وأخذ المرء يتلمس الأثر الإنساني في المسرحية بصورة أكثر مباشرة، حيث نشأ تقليد درامي حيوي كجزء من البرامج الجامعية، وأخرجت هزليات رومانية، ومسرحيات لاتينية، وضعها كتاب حديثون، للتهذيب الأخلاقي ولتعليم الفصاحة. وكانت هذه المسرحيات مختلفة اختلافا بينا عن الأنواع المسرحية الوسيطة التي تطورت منها مسرحية القرن السادس عشر في ألمانيا، ثم تحولت هذه المسرحية اللاتينية فيما بعد إلى خدمة الإصلاح الديني.

ومن أهم إنجازات العصور الوسطى الأدبية أيضا ظهور كتاب قصص شعبي مجهول المؤلف عنوانه «تاريخ دكتور فاوستس»، الذي قيل عنه إنه كان ساحرا يمارس السحر الأسود والشعوذة، وقيل عنه أيضا إنه كان بائعا جائلا في السوق. وقد انتشرت الخرافات التي تدور حول شخصيته، وظهور هذا الكتاب في سنة ١٥٨٧، كان له تأثير كبير في الأدب الأوروبي، ولا سيما المسرح الإنجليزي، حيث زارت ألمانيا وقت ظهور هذا الكتاب فرقة إنجليزية أثرت في المسرح الألماني بعروضها للمسرحيات المعاصرة، وتأثرت هي الأخرى بهذا الأدب الشعبي[٢٦].

يوهان كريستوف جوتشيد Johann Christoph Gottsched (١٧٠٠ - ١٧٦٦)

الشاعر والناقد والأستاذ الجامعي ورحلة البحث عن الهوية المسرحية الألمانية

جاء القرن الثامن عشر برياح التنوير، وبداية رحلة الوعي النقدي، والبحث عن الهوية المسرحية الألمانية التي فجرها أرسطو ألمانيا (جوتشيد).

كان النشاط الأدبي والمسرحي في ألمانيا - شأنها شأن بقية الدول الأوروبية - غارقا إلى أذنيه في المسائل الدينية، وأناشيد الفروسية، وتمثيليات «ليلة الصيام» (Fastnachtspiel). ولا غرابة في ذلك، فقد خرجت هذه المسرحيات من رحم الطقوس الدينية في بداية العصر الوسيط، ومن هنا اكتسبت هذه المسرحيات الصفة الشعبية، وظلت هذه المسرحيات تكتب جنبا إلى جنب مع التراتيل والأغاني الخاصة بعيد ميلاد المسيح. وكان معظمها يكتب باللغة اللاتينية، وكان يوزع على الجمهور برنامج للمسرحية باللغة الألمانية.

وظل المسرح الألماني يتخبط في عمليتي التقليد والاقتباس من المسرح الإنجليزي إلى أن ظهر على الساحة النقدية «جوتشيد»، الذي كان يعمل أستاذا في جامعة «كونيكسبيرج»، ثم أسند إليه في جامعة «ليبسيج» كرسي أستاذية الفلسفة والفن الشعري.

كان «جوتشيد» يسعى إلى إدخال الإصلاح على الشعر الألماني، فوضع قواعد الشعر وجمعها في عام ١٧٢٩ في كتاب «نقد الفن الشعري». وكان يقترح النسج في الأعمال الدرامية على منوال كبار كتاب الدراما الإغريق والرومان والكلاسيكيين الفرنسيين (كورني وراسين وموليير). وطالب بأن تكون الأعمال الدرامية التي تمثل على المسرح ملتزمة بالوحدات الثلاث «الزمان، والمكان، والموضوع» المنسوبة إلى أرسطو، علما بأن أرسطو لم يوص بغير وحدتي الزمان والموضوع.

وحاول «جوتشيد» أن ينقي أشكال التمثيل من اقتحام المهرجين الهزليين والمضحكين، تلك العناصر التي أدخلتها الفرق الإنجليزية على المسرح الألماني.

ونجح «جوتشيد» حقا في إزاحة المضحكين من المسرح، كما أزاح الأوبرا أيضا من المسرح، فهو لا يحبذ الجمع بين الشعر والموسيقى والرقص. وكان يطالب بأن تقتصر وظيفة الشعر على النواحي التربوية والأدبية. ويمكن القول إنه قمع ميوعة الدراما في عهده، وخروجها عن معناها الأصلي، وسجل له التاريخ كفاحه في سبيل صفاء اللغة الألمانية ووضوحها في التعبير، وإزاحة المضحكين والمهرجين الذين تسيدوا المسرح الألماني لمدة ثلاثة قرون.

كما استطاع «جوتشيد» بين عامي ١٧٢٤ - ١٧٤٠ القيام بإصلاحات أدبية في «ليبسيج» تتفق والكلاسيكية الفرنسية في القرن السابع عشر. وقد كانت هذه الإصلاحات ترمي إلى تنقية المسرح من الشوائب، ووضع القواعد التي ينتج على أساسها الأدب الجيد. إلا أن القيود التي وضعها «جوتشيد» سرعان ما واجهت مقاومة من عالمين سويسريين، هما «ج.ج. بودمر»، و«ج.ج.بريتنتجر»، إذ أصرّا على أنه لا يجوز للعقل أن يسيطر على الخيال.

ويعد «جوتشيد» - على أي حال - أول منظر ألماني خلال عصر التنوير، توجه بنقده إلى المسرح، وهاجم المسرح الأوبرالي، والتمثيليات الارتجالية الشعبية لما فيها من ألفاظ منمقة متكلفة، ومن خيال واسع غير منضبط. كما حاول أن يرتقي بالنموذج الشعبي المبتذل، عن طريق استخدام اللغة الفصحى، التي كان يعتقد أنه عن طريقها يمكنه أن يوحد بين العقل والذوق، وصولا إلى أسلوب في كتابة الدراما يتفق وقواعد التعبير الشاعري، وإن كانت أفكاره هذه عن الشعر ليست أصيلة، كما أنها منقولة عن «كتاب الشعر الألماني» الذي وضعه «مارتن أوبيتيس» Martin Opitz (١٥٩٧ - ١٦٣٩) قبل مائة عام، إلا أنه استطاع أن يوظفها في خدمة الدراما والمسرح.

لقد نادى «جوتشيد» بالوحدات الثلاث كضرورة للدراما، وطالب بفصل الأنواع بين المأساة والملهاة، باختصار، أراد تطبيق القواعد التي اعتقدها شراح عصر النهضة في إيطاليا على الكتابة المسرحية، ودعا إلى الاستعانة بالخرافة، أو الحكايات الشعبية، أو أبطال التاريخ كموضوع للمآسي، وطالب بتقسيم المسرحية إلى خمسة فصول متساوية.

ووضع «جوتشيد» نموذجا لهذه الإرشادات الصارمة، عندما كتب نموذجا سنة ١٧٣١ تحت عنوان «كانوا على فراش الموت»، وقد اقتبس موضوع هذا النموذج التطبيقي من مسرحيتين معاصرتين تحملان العنوان نفسه، ويذكر التاريخ - مع ذلك - أن هذه المسرحية قد صادفت نجاحا جماهيريا كبيرا[٢٧].

جوتهولد إفرايم ليسينج Lessing (١٧٢٩-١٧٨١)

كانت بدايات «ليسينج» تحت تأثير أفكار «جوتشيد»، لكنه سرعان ما تمرد عليها، وتحرر منها، ولم يتوقف عند هذا الحد، بل إن الأمر قد تطور إلى حد الهجوم الضاري على «جوتشيد» ودوره في تطوير المسرح الألماني، حيث يقول في سنة ١٧٥٩: «يدعي نقاد الأدب أن لا أحد يستطيع أن ينكر أن الفضل الأكبر في تطور المسرح الألماني يعود إلى السيد الأستاذ جوتشيد. ومن هنا أقول إنني أنا هو ذلك الـ (لا أحد) لأنني أنكر هذا الادعاء. وكم كنت أتمنى لو أن جوتشيد لم يتدخل في شؤون المسرح إطلاقا»[٢٨].

وبينما كان «جوتشيد» يتعلق بالكلاسيكيين الفرنسيين «كورني، وراسين، وموليير»، نرى «ليسينج» يتحيز إلى «شكسبير»، ويعتقد أنه أقرب إلى الذوق الألماني.

وقد أوضح «ليسينج» - في مقالاته النقدية، التي تبلغ الاثنين والخمسين مقالا - سوء فهم الكلاسيكيين الفرنسيين لكتاب أرسطو «فن الشعر» بالتمسك المتزمت للوحدات الثلاث، وأن شكسبير أقرب إلى روح أرسطو منهم[٢٩].

لقد كان «ليسينج» مملوءا بالحيوية والنشاط، مطبوعا على الكفاح، ومفكرا بعيد التفكير، وبحاثا لا يكل ولا يمل. كتب في فترة السنوات الثلاث التي أمضاها في هامبورج كتابه المعروف

«الدراماتورجية في هامبورج» (١٧٦٧ - ١٧٦٩). كما عمل بها (دراماتورج) لمدة عام ونصف، وكان واضحا جريئا في نقده إلى درجة العنف، ويذكر له قوله عن المسرح الألماني سنة ١٧٦٠: «نحن لا نملك مسرحا، نحن لا نملك ممثلين، نحن لا نملك جمهورا».

وعلى غرار «جوتشيد» كتب «ليسينج» في عام ١٧٥٥ أول تراجيديا بورجوازية ألمانية، هي مسرحية «الآنسة سارة سامبسون»، تطبيقا لنظريته، وتأييدا لتيار العاصفة والاندفاع، متبعا فيها النموذج الإنجليزي الذي تأثر فيه بـ «جورج ليللو George Lillo» (١٦٩٣ - ١٧٣٩)، الذي كتب على غرار «شكسبير» مسرحية «تاجر من لندن»، وعرضت في لندن عام ١٧٣١.

ولهذه الأسباب اكتسب «ليسينج» شهرة واسعة من خلال كتاباته النقدية، بل إنه أول ناقد ألماني يحظى بسمعة كبيرة في أنحاء أوروبا. وقد تطلع ليسينج إلى النموذج الإنجليزي بدلا من النموذج الفرنسي لإحياء المسرح الألماني. وكانت مسرحياته أعمالا رائدة في هذا المجال[٣٠].

ومن أبرز إنجازاته جهوده المكثفة التي أثمرت إنشاء المسرح القومي بهامبورج سنة ١٧٦٧، وبهذا الإنجاز استطاع أن يجعل الفرق تنعم بالاستقرار، بعد أن أصبح لها مكان تعرض فيه أعمالها بعد طول الترحال والتجوال[٣١].

وأهم ما يعزى إلى «ليسينج» هو أن الأدب الألماني أحرز تقدما كبيرا بفضل جهوده النقدية والإبداعية، ميزته بوضوح عن المنجزات الضعيفة للنصف الأول من القرن.

وجاء «شيللر» من بعده (١٧٥٩ - ١٨٠٥)، واستكمل تأسيس التراجيديا البورجوازية الألمانية بمسرحية «اللصوص» (١٧٨١).

ولم يتخلف «جوته» (١٧٤٩ - ١٨٣٢) أيضا عن هذا الركب، بل إنه قد تقلب في تيارات عدة، وأسهم فيها بإبداعاته، وكان في البداية قد تتلمذ على يد «جوتشيد» في مدينة «ليسينج». فـ «جوته» أشبه بـ «توفيق الحكيم» عندنا، إذ عاصر تيارات فنية كثيرة، وأسهم فيها بإبداعاته. ففي فترة الكلاسيكية الجديدة - سنة ١٧٧١ - ظهرت أول دراما كلاسيكية له «إيفجينيا»، وهي تتناول مأساة الإنسان الذي يتأرجح بين الإقبال على الحياة والشك في جدوى الإيمان، كما عاصر الرومانسية الألمانية، ومر بمرحلة التنوير، ثم دخل مرحلة العاصفة والاندفاع التي كان له تأثير كبير فيها، بل يعزى إليه الفضل في أنه هو الذي فتح الباب أمام المسرح في أدب العاصفة والاندفاع بمسرحيته «جوتس فون بيرليشينجن» (١٧٧٣).

وكانت وفاة «جوته» عام ١٨٣٢ العلامة الدالة على انتهاء الحركة الإنسانية العالمية التي ميزت القرن الثامن عشر[٣٢].

جورج بشنر Georg Buchner (١٨١٣ - ١٨٣٧)

إن «بشنر» هو المحطة المهمة في طريق الوعي السياسي والثوري، ويعد من أبرز كتاب مسرح القرن التاسع عشر بوجه عام، ورائد الدراما الألمانية الحديثة.

عرفت الفترة منذ سنة ١٨٣٠ حتى سنة ١٨٥٠ في تاريخ ألمانيا باسم «ألمانيا الفتاة»، وهذه الفترة هي التي يمكن أن نستشعر فيها البداية الحقيقية التي أخذ فيها تيار الوعي السياسي ينمو ويدب بصوت عال في جنبات الأدب الألماني. ففي تلك الفترة جاءت أعمال الكتاب تتسم بالنقد الحاد للأوضاع الاجتماعية والسياسية بهدف الإصلاح، واهتم أدباء حركة ألمانيا الفتاة بالهجوم على الرقابة والكفاح بالكلمة المكتوبة، وزاد في هذه الفترة الاعتقاد في الأدب كوسيلة لتغيير واقع الإنسان، حتى يصبح كائنا أفضل[٣٣].

نبت «بشنر» في هذا المناخ الثوري وتشربه، وأصبح لديه اعتقاد راسخ بضرورة التغييرات السياسية المفيدة للشعب، والتي لا يمكن أن يقوم بها أحد غير الشعب. وتأتي أعمال «بشنر» ترجمة حقيقية لهذه الأفكار، ومع أن «بشنر» لم يقدم غير ثلاثة نماذج - هي كل ما أنتجه في مشوار عمره الفني القصير - حيث توفي في سن مبكرة، وتحديدا في الرابعة والعشرين من عمره فإن هذه النماذج قد هزت أركان الدراما الألمانية وزلزلتها، وكان لها أثر واضح في الكتاب اللاحقين، ولا سيما الكتاب أصحاب النزعة الثورية والسياسية، ففي ملهاته «ليونس ولينا» هاجم - بضراوة - الأعمال ذات الأفكار المعتمة، كما هاجم المثل غير القابلة للتحقيق، والأسلوب الخطابي الزائف. وكانت هذه الملهاة - بكل المقاييس - علامة مشرقة ومضيئة في تطبيق المسرح الملحمي الذي سلكه ونهجه «بشنر». والمسرحية من ناحية الشكل والمضمون تزخر بعوامل وعناصر أسهمت في صياغة المسرح الملحمي وبلورته.

كما تعد مسرحية «موت دانتون» - التي تتناول موضوع الثورة الفرنسية، وتمثل مأساة التشاؤم البطولي لشخصيات الثورة الفرنسية - تعد مقدمة رائعة للمسرح التسجيلي، الذي سوف يصل إلى قمته عند «بيتر فايس» فيما بعد.

وتأتي رائعته «فويتسك»، ذلك الإنسان الذي همشه المجتمع، ودهسته البيئة، وطحنته الأقدار. واستطاع «بشنر» من خلال هذه المسرحية أن يعري العسكرية الألمانية ونظامها المطلق الذي يسحق الإنسان تحت عجلاته. وقد عالج فيها «بشنر» أيضا مسألة تحطيم التاريخ للإنسان، وشل إرادته، فـ «فويتسك» إنسان من الشعب البسيط يقع في حب امرأة، ولكن قوانين المجتمع تسحقه وتشل إرادته، فهو يعجز عن اتخاذ موقف إيجابي، فيظهر على المسرح شخصية سلبية، إذ إن المجتمع هو الذي يحدد مساره، ويرسم له الطريق الذي ينبغي له أن يسلكه. فيبدو «فويتسك» أحد ضحايا المجتمع البائسين، فيلجأ إلى قتل معشوقته، ويتصرف تصرف المجانين، لأن المجتمع لم يكن مستعدا لأن يفهم عواطفه، فيغرز السكين في صدر المرأة التي أرادها زوجة له. وقد وقعت أحداث هذه القصة في مدينة «ليبسيج» في تلك الأعوام، ونفذ في فويتسك حكم الإعدام في سوق المدينة[٣٤].

ولا يصعب علينا في هذه المسرحية استنتاج تعاطف «بشنر» السياسي مع الطبقة الدنيا، خاصة في مشاهد النقيب والطبيب، حيث جسد لنا - في صورة قاتمة - كيف يساء استخدام الإنسان، وذلك عندما حولوا «فويتسك» إلى مجرد حيوان اختبار، تجرى عليه التجارب الطبية. ويقدم لنا «بشنر» أيضا صورة للاتجاهات الاغترابية لمجتمع يتشيأ فيه غير المالكين ويغدون مجرد أهداف لمصالح غريبة لم تعد مفهومة من قبلهم.

وقد استقى «بشنر» مادة مسرحيته من قضية تاريخية واقعية، وهي قضية حلاق في إحدى وحدات الجيش بمدينة «ليبسيج» قتل سيدته في نوبة غيرة، وقد نشب جدل في ذلك الحين حول ما إذا كان الحلاق مجنونا أم لا. ويرى «بشنر» أن «فويتسك» مجنون بكل تأكيد، ولكنه يرى العالم كله كذلك؛ لأن «فويتسك» يعيش في بيئة باردة لا إحساس فيها، في حين أنه لا يستطيع التحكم في نزعات نفسه.

«فويتسك» هذا لا يبدو إنسانا إلا في قدرته على التألم. وعلى الرغم من بدائيته إلا أنه بالقياس إلى الوحوش التي سببت له هذه الآلام، نجده إنسانا جدا. إن «فويتسك» بإحباطه وعجزه عن التعبير، يمثل الإنسانية في أشد أشكالها بدائية، فهو الإنسان الطبيعي، من دون تعليم، من دون أخلاق، ولا يمكن تقويمه. وإذ يحاضره رئيسه الكابتن، ملاطفا، عن حاجته إلى الفضيلة، يرد عليه قائلا: «إن أمثالنا من الناس لا يمكن أن يكونوا مقدسين في هذا العالم... أو العالم الآخر. وإذا قدر لنا أن نصل إلى النعيم لجعلونا نعمل في أجهزة الرعد. بالنسبة إلى أمثال من ولدوا ضحايا بهذا الشكل تكون الأخلاق إسرافا، والفضيلة من الكماليات».

ولا يحمّل «بشنر» النظام الاجتماعي وحده مسؤولية بؤس «فويتسك»، وإنما يرى أنه قد تضافر مع قوى ميتافزيقية، مع الحياة نفسها. إن المجتمع عند «بشنر» لا يزيد على شكل من أشكال الطبيعة، وفي الطبيعة يكون الإنسان مجرد وحش. وفي مدينة الملاهي يرى «فويتسك» أبناء عمه الطبيعيين على شكل قرد في زي إنسان، أو حصان مدرب يزري بالمجتمع. وعندما يصبح «فويتسك» موضوع تجارب طبيب ممن كانوا نواة النازي يؤمن بأن الإنسان الطبيعي أسمى من الحيوان لأنه يستطيع أن يتحكم في بوله، عندئذ يبول «فويتسك» على أحد الجدران، كما يفعل الكلب. حتى رأي هذا الطبيب عن حرية الإنسان وإرادته - مع أنه رأي محدود - يجد له نقيضا في عصيان جسد «فويتسك»: فالإنسان الطبيعي لا سيطرة عليه، والطبيعة ذاتها فوضى وجنون واختلال.

ويستعين «بشنر» بعد ذلك بهذا الإحساس بالاختلال، فيستخدمه في بناء المسرحية غير التقليدي، فينتقل «فويتسك» انتقالا أعمى من حادثة إلى أخرى كالفريسة التي يجرها العنكبوت في نسيجه. وإذ يزداد خبله إزاء خيانة سيدته، تنتابه حالة الانحراف النفسي، ويصبح في قبضة الجنون، وتتراءى له العملية الجنسية، عملية الطبيعة، في صور من الوحشية

والدنس والقذارة، فيصيح: «لماذا لا يطفئ الله الشمس حتى يتكوم كل واحد فوق الآخر في قذارة، ذكرا كان أو أنثى، إنسانا أو وحشا، سيفعلونها في ضوء النهار، سيفعلونها أمامكم كما يفعل الذباب». هذه هي لغة الطبيعة، شهوة لا رادع لها، فوضى وجنون، شهوة وخبل. وفي اللحظة التي يكتشف فيها جوهر الطبيعة، ويشرع في التصرف وفق هذا الإدراك المفزع، يقطع رقبة سيدته. وعندما أراد بعد ذلك أن يغسل يديه من الدم، إذا به هو نفسه يغرق، ويقوم بعض الأطفال بنقل النبأ في قسوة إلى ابن المرأة اليتيم هاتفين: «إيه.. أمك ماتت»؛ وتبدأ دورة اللا إنسانية من جديد[٣٥].

ومع أن مسار الفرد تحدده في مسرح «بشنر» قوى فاعلة تخرج عن نطاق قدرة الفرد، وبطولة الفرد ليست بطولة الإتيان بالأفعال والأعمال الكبيرة فقط؛ بل هي بطولات الإحباط، وتحمل العذاب، والاستسلام للقوى الخارجة التي تحدد مساره، مع ذلك ترك بصمات واضحة في كتّاب المسرح السياسي، الذين أخذوا عنه سخطه على النظام الاجتماعي في أوضح مثال ضربه «بشنر»؛ وهو مسرحية «فويتسك»، وإن كانوا قد تجاهلوا الجانب الميتافيزيقي عنده.

جرهارت هاوبتمان (١٨٦٠ - ١٩٤٦)

خطوة نحو المسرح السياسي

لقد وضع «بشنر» أساس الواقعية النقدية، كما وضع المسرح الألماني على أعتاب المسرح السياسي بنشاطه السياسي وانعكاساته في عمليه «موت دانتون»، و«فويتسك»، وتخليه عن الشعر كصياغة لمسرحياته وإحلاله النثر محله. ويحمل «هاوبتمان» ميراث «بشنر» ويتقدم به خطوة أخرى نحو المسرح السياسي خارجا من عباءة المذهب الطبيعي الذي كان سائدا في عصره، والذي حقق انتصارات كبيرة بفضل المساندة النقدية التي كانت تواكبه.

والمسرحية الطبيعية تمحورت في هذه الفترة حول صور العلاقات العائلية والعلاقات الشخصية. وقد وصلت هذه النوعية من المسرحيات إلى قمتها عند «هنريك إبسن» (١٨٢٨ - ١٩٠٦)، و«سترندبرج» (١٨٤٩ - ١٩١٢)، و«ديماس الابن» (١٨٢٤ - ١٨٩٥) وتأتي تجديدات «هاوبتمان» على هذا النوع بمسرحيته الشهيرة «النساجون» (Die Weber)، التي صدرت عام ١٨٩٢، والتي أبرز من خلالها استغلال طبقة البورجوازية الصناعية لطبقة العمال. وهذا النموذج رسا بسفينة الدراما الألمانية على شاطئ المسرح السياسي. وكان «هاوبتمان» يساير - في التجديدات التي أضفاها على المسرحية الطبيعية - مواطنه ومعاصره «فرانك فيداكند» (F.Wedekind) (١٨٦٤ - ١٩١٨)، الذي عارض النزعة الطبيعية في المسرح بأسلوب درامي جديد، يتسم بالغناء القصصي الذي يوجه اللوم إلى المجتمع. وكان المسرح عنده أشبه بسيرك يعج بالمهرجين والفنانين من ذوي المهارات المتعددة، تتخلله مشاهد راقصة وصامتة. ويسود مسرح «فيداكند» - بوجه عام - أسلوب المسارح الشعبية. فهو يستخدم في مسرحيته «يقظة

الربيع»، التي نشرها عام ١٨٩١، أسلوب اللوحات المستقلة التي ترمز إلى مراحل متعددة للحدث الواحد، وقد عالج فيها الأخلاق البورجوازية المعادية لطبيعة الإنسان وأخلاقه. كما حاول استخدام المنوعات الاستعراضية لكي يؤكد أهمية الأسلوب الملحمي، وأدخل أيضا الرقص، واستخدم الأقنعة والإشارات الرمزية. واتسمت هذه الحركات بطابع احتجاجي يحمل السخرية ضد الأوضاع الاجتماعية، على غرار فلسفة «برجسون» و«نيتشه».

ولكن أهم ما أخذ عليه من قبل النقاد هو أن مسرحه السياسي يفتقر إلى إدراك القوانين الاجتماعية والاقتصادية التي تحرك المجتمع، كما لم يستطع إدراك تناقضات المجتمع الألماني في زمانه لكي يسلط عليها الأضواء[٣٦].

أما «هاوبتمان» فقد أدخل تجديدات متعددة على المسرحية الطبيعية. لم تأت هذه التجديدات - في واقع الأمر - من ناحية الشكل، وإنما كانت في طبيعة العلاقات الجديدة التي اختلفت عن معالجات سابقيه ومعاصريه، فقد تخطت حدود العالم البورجوازي الذي كان الطبيعيون السابقون يتحركون عادة في إطاره، كما أنها تجاوزت حدود المجموعة المحدودة من الأشخاص، أو العلاقات العائلية المحدودة، ولكنها عالجت شؤون الجماعة التي تمثل طبقة معينة. فقد جعل في مسرحيته «النساجون» مواجهة صريحة بين طبقتين: طبقة العمال، والطبقة البورجوازية ممثلة في نماذج وشرائح مختلفة، وكلها تقف في خدمة البورجوازية الصناعية، باستثناء المدرس «فاينهولد» الذي كان يبدي تعاطفا مع العمال. ولا يخفى علينا - بطبيعة الحال - تعاطف «هاوبتمان» الواضح في هذه المسرحية مع طبقة العمال التي حظيت بعنايته واهتمامه.

والحدث في مسرحية «النساجون» يصور تجمع عناصر الثورة واندلاعها في نهاية الأمر بين عمال النسيج المعدمين في أولينجبرجا[٣٧] في عام ١٨٤٤ - عالج هاينه هذه الحادثة في قصائده الدرامية من قبل - وأنه لحدث أكثر من حبكة، وذلك أول تجديدات هاوبتمان الرئيسة. «فالنساجون» هي أول الأمثلة المهمة في المسرحية الطبيعية التي تستخدم أسلوبا قوامه معالجة واقعية متحررة تماما من الأفكار الخاصة بالحبكة، والتي تميزت بها الأشكال المسرحية الأخرى.

إذن، «النساجون» تكاد تكون خالية تماما من الحبكة والموقف، بتعريفهما المألوف. والاستثناء الوحيد الممكن في هذا الصدد، هو قتل هيلزه العجوز على نحو عرضي[٣٨].

و«النساجون» عبارة عن سجل متتابع لا تداخله المفاجأة أو التشكيك أو التعقيد، باستثناء تلك المواضع التي تثار فيها هذه العناصر بفعل العمل الجماعي لعمال النسيج، فالتأثير المتبادل للأفراد، الذي يتسم بالتنوع والتعقيد، قد طرح هنا جانبا لتحل محله الجبرية الناشئة عن عمل طبقة بأسرها.

وذروة المسرحية هي ذروة الأحداث الحقيقية، حيث ينتقل الكاتب بأحداث الثورة إلى قرية أخرى، ويدور الحدث في منزل عامل نسيج آخر، في حين يتقدم العمال الثائرون في طريقهم إلى تدمير منازل أصحاب العمل والمصانع، يقودهم في هذا العمل الجندي المتقاعد، في حين يقاتل العمال الجنود الذين أوفدوا لقمع الثورة. وفي خلال المسرحية كلها، وفي إطار هذا السجل المتتابع الصور، لا ينبع الحدث أساسا من مجرد أشخاص، بل من ثورة جماهير العمال، وهم ينطلقون من أعماق فقرهم.

لقد صور «هاوبتمان» في هذه المسرحية الجماهير الجائعة، وأعطاها البطولة، وهي التي أخذت المبادرة. لا شك في أن الوعي السياسي عند الجماهير محدود، ولذلك تجد أن أعمالهم الانتقامية ضد أصحاب المصانع، وعمليات السلب والنهب، كلها ردود أفعال لم تؤد بالضرورة إلى تحسين أوضاعهم الاجتماعية، وإنما زادتهم بؤسا على بؤس، فقد كانت - إذن - خطوة في الاتجاه الخاطئ.

ومع أن «هاوبتمان» قد عبّد الطريق للمسرحية السياسية، وخطا فيها خطوة واسعة، إلا أن وعيه السياسي كان محدودا، وقد تجلى هذا في أنه هنا قد صب اهتمامه على وصف الأوضاع البيئية، واقتصرت نظرته السياسية على عرض المطالب المحدودة للعمال، ونجد أن الثورة العارمة التي تمثلت في مهاجمة الاستغلال لم يعقبها في نهاية الأمر سوى تحفظات الرجل العجوز هليزه الداعية إلى الفضيلة والتقوى، حتى هذا الرجل الذي كان أسير إيمانه نراه يسقط برصاصة طائشة في نهاية المسرحية على يد الجنود الذين أتوا لقمع الانتفاضة.

وهذه النهاية يعتبرها النقاد تراجعا عن المسلك الثوري للدراما، بسبب انفصال الفرد عن مجموع النساجين الثائرين، ولأن موته لا يمثل مجرد إشارة إلى مأساة الشهيد، وإنما يمثل - في الوقت نفسه - مأساة الفرد الباحث عن الخلاص.

حيال بؤس الجمهور وتمرده المشروع، يتحول الهروب إلى عزاء الآخرة إلى ضرب من الانفراد الأناني. بذلك تطغى في النهاية دراما الشخص الانفرادي على دراما الجمهور الثائر، وهذا ما انتقص - في رأيهم - من ثوريته.

ومع أن المسرحية تشكل حربا معلنة يقودها العمال ضد الأثرياء الانتهازيين، إلا أن موقف «هاوبتمان» خيب فيه آمال الثوريين الاشتراكيين، عندما منعت الرقابة عرض المسرحية، وجاء دفاعه على لسان محاميه، الذي صرح بأن المسرحية ليست من المؤلفات التي تدعو إلى تأييد الحزب الديموقراطي الاجتماعي، بل إنها مجرد عمل أدبي يهدف إلى إيقاظ مشاعر الرحمة لدى الأثرياء[٢٦]. لكن المسرحية - مع ذلك - قد شكلت تحديا سياسيا واضحا للنظام، خاصة عندما سمحت السلطات القضائية في مدينة برلين بعرض المسرحية في المسارح العامة، مما تسبب في غضب الملك «فيلهلم الثاني»، وجعله يتخلى عن مقصورته في المسرح الألماني.

ويعطي «جرهارت هاوبتمان» في «النساجون» مؤشرا أخيرا إلى مشارفة حقبة المأساة البورجوازية على الانتهاء. فالطبقة الرابعة تدخل خشبة المسرح وهي في حالة تمرد. إنها تتناول انتفاضة الطبقة الدنيا التي تهز عالم البورجوازية التي سيطرت طويلا على الإنتاج الصناعي، وبهذا مهدت الطريق إلى المسرح السياسي الألماني[٤٠].

ومع تلك التحفظات التي أخذت على النهاية، تبقى المسرحية رائدة في فتح مجالات جديدة بتناولها موضوعا متصلا بالتاريخ الاجتماعي، حيث كان كتاب الدراما التاريخية الألمان - حتى ذلك الحين - لا يهتمون في أعمالهم بغير العظماء، رغبة في تمجيد الأسر الحاكمة، ولم تكن الأضواء تسلط إلا على الشخصيات التاريخية التي تمثل الشريحة العليا في الدولة. أما مسرحية «النساجون» فتسترجع ذلك المنعطف الاقتصادي التاريخي، الذي أجبر فيه الإنتاج السلعي الحرفي الأبوي على مواجهة ضغط المنافسة، وترك فيه الأجراء للبؤس. كما تسترجع مسرحية «النساجون» أحداثا أرخ لها وثائقيا، لكنها أحداث جرت في منأى عن أنظار الدولة.

التعبيرية الألمانية

يبدو أن الكتاب الدراميين التعبيريين لم يعودوا في حاجة إلى التراجع أمام النتائج التي خشيها «هاوبتمان»، فقد أقلعوا عن المأساة البورجوازية، والدراما الفردية النزعة، والدراما التاريخية، كما طرحوا السؤال عن «الإنسان» بصورة تختلف عن السابق. ففي القرن الثامن عشر كانت البورجوازية تستشهد بما هو «إنساني» عام من أجل الوصول إلى مساواة نفسها مع الطبقة السائدة، ومن أجل أن تعطي ثقافتها صفة مادية. أما الآن فيجب تجديد صورة الإنسان التي شوهتها هذه الثقافة البورجوازية بالذات طوال قرنين من الزمن، بحيث باتت لا تعرف.

ومن هنا كانت ضرورة البحث عن أسباب فقدان ما هو «إنساني» في التطورات الاجتماعية والاقتصادية أيضا. لكن شكوى جيل التعبيريين من الثقافة البورجوازية تستند إلى ردة فعل عاطفية أكثر من استنادها إلى تحليل اجتماعي. فما يظن أنه احتجاج ضد «التفكير الرأسمالي» يكشف غالبا عن مجرد اعتراض على الطابع التجاري الذي يغلب على جميع جوانب الحياة. وما يمارس كهجوم ضد النظام الاجتماعي البورجوازي يبين أنه مجرد تصفية حساب مع البورجوازي الصغير والبورجوازي الضيق الأفق. حتى في بداية المرحلة التعبيرية كان المرء يستطيع أن يخمن أن رفض الثقافة البورجوازية لم يكن على تلك الدرجة من التطرف التي يتزعمها تيار التعبيرية. فقرع أجراس دفن الدراما البورجوازية كان مختلطا في السر مع ضجيج بعثها.

إن لبقاء الدراما البورجوازية أسبابا وموازيات كامنة في استمرار المجتمع البورجوازي نفسه، فالذي كتب للثورة التعبيرية أن تكون مجرد تمرد قصير الأجل ليس الفكرة الإنسانية

الغائمة التي حملتها، وإنما استمرار النظام الاقتصادي الخاص، ومقدرة الثقافة البورجوازية على الصمود؛ فقدرة المجتمع البورجوازي على المقاومة لم تنفد، على رغم كل التنبؤات بسقوط هذا المجتمع، بل على العكس قامت ثورة أكتوبر الاشتراكية، وانهار نظامها قبل أن ينتهي القرن الذي قامت فيه، والسبب هو أن الوعي المتغير ببطء يحافظ بعناد على البعد الذي يفصله عن التغييرات الواقعية التاريخية.

وما يهمنا هنا هو أن الدراما الحديثة قد أخذت منعطفا آخر، وذلك حينما نأت بنفسها عن السيكولوجية المعتادة، وفي هذه النقطة يلتقي المسرح التعبيري مع المسرح «الملحمي» والعبثي والوثائقي، على رغم كل وجوه الاختلاف، فكلها لا تبدي اهتماما كبيرا بالمشكلات النفسية للفرد.

التعبيريون - بالتحديد - يرفضون كل سيكولوجيا؛ لأن الشخصية الفردية بالذات لم تعد قائمة بالنسبة إليهم كوحدة متماسكة[٤١].

إرنست توللر Erenst Toller (١٨٩٣ - ١٩٣٩)

لقد عالج «توللر» تقريبا تيمة «هاوبتمان» نفسها، ولكن مع الفارق، فهو قد وضع بعدا سياسيا أعمق بكثير، أظهر فيه بوادر تيار الوعي السياسي الحقيقي بالمعنى الحديث له.

ومن هنا دفعت الموجة التعبيرية الألمانية عجلة المسرح السياسي بضع خطوات إلى الأمام، وإن لم يتبلور في أعمالهما شكل المسرح السياسي بشكل نهائي، فقد عرض «توللر» مسرحية «محطمو الآلات»، وهي مسرحية تتناول تيمة الثورة المحببة إليه والمسيطرة على معظم أعماله.

والمسرحية مستوحاة من الانتفاضة العمالية في إنجلترا سنة ١٨١٥، والتي داهم في أثنائها نساجون وحائكو جوارب المصانع، وحطموا الأنوال الميكانيكية. واعتماد «توللر» على مادة تاريخية يعطي - في حقيقة الأمر - مؤشرا إلى الروح الثورية التي يريد أن تعرضها موضوعاته. ولم يعط «توللر» النموذج المثالي للممارسة الثورية؛ وإنما جاء اختياره للجانب الآخر، فعرض نموذجا للممارسة الثورية الخاطئة، وحاول من خلاله أن يقدم لنا مفهوما أعمق لفكرة الثورة. ويصور «توللر» البؤس الاجتماعي الذي أدى إلى هذه التصرفات المتهورة، حيث دفع خوف العمال على مستقبلهم إلى الاعتداء على الآلات وتحطيمها: ظنا منهم أن التكنولوجيا الحديثة هي مكمن الخطر بالنسبة إليهم، لأنها تتسبب في توفير الأيدي العاملة، وبهذا يفقدون أعمالهم، ويجدون أنفسهم مشردين في الشوارع. ولكن العداء الذي وجه إلى الآلة كان - في حقيقة الأمر - عبارة عن تنفيس يعبر عن كراهيتهم لـ «أوري» (Ure)، صاحب العمل الذي كان يريد تشغيل الآلات، وتوفير ثلاثة أرباع العمال[٤٢].

وتظهر شخصية متحضرة هي شخصية «جيمي كوبيت Jimmy Cobbet»، وهو عامل مثلهم عائد من جولة طويلة في إنجلترا، وهو الذي يعنفهم على تصرفهم الأحمق تجاه الآلة وليس العكس، ويوضح لهم أن العوز والبؤس لا يأتيان من التقدم التقني. ويظل ينبههم إلى أن المسألة

تحتاج إلى عملية تنظيم، وأن الوقت لم يحن بعد لإعلان الكفاح، وأن من الأفضل اللجوء إلى الوسائل الودية مع صاحب العمل.

والفرق هنا بين معالجتي «توللر» و«هاويتمان»، أن معالجة «هاوبتمان» انتهت بصورة تخلو من الوعي، وذلك بسبب التمرد العفوي الذي اتسم بالعنف والتدمير، لأنه كان ينقصه التنظيم والوعي السياسي، ولذلك فشلت انتفاضة «هاوبتمان».

أما «توللر» فقد ترك مساحة لوجود صوت العقل، وإن كانت مسرحيته انتهت بقتل جيمي الذي يمثل صوت العقل، بعد أن سار الناس خلف الخائن المضلل لهم، وانتهى الأمر باعتقال العمال.

وكما فعل «توللر» في مسرحية «محطمو الآلات»، أخذ «فريدريش فولف Wolf Friedrich (١٨٨٨ - ١٩٥٣) حادثة تاريخية أيضا، والفارق هنا هذه المرة هو أن الانتفاضة لم تكن من قبل عمال نسيج؛ وإنما كانت من قبل بحارة. فالانتفاضة وقعت فوق عدد من السفن الحربية في خليج كاتارو Cattaro، في سنة ١٩١٨. وفي المسرحية ملاحظة مرفقة بها أربعة أسماء من زعماء الانتفاضة الذين أعدموا بموجب محكمة ميدانية.

يعرض «فولف» في ست لوحات مسار الأحداث فوق الطراد «سان جورج» حتى انهيار الانتفاضة. أيضا يقوم نوع من التمرد العفوي غير المسلح بالوعي وعدم القدرة على الانضباط العام في تصرفات أولئك العمال، وإنما يغلب عليهم الانفلات والعشوائية. وينتصر النظام، لأنه منظم ومدرب، ومن ثم سهل عليه قمع هذه الانتفاضات الجاهلة القليلة الخبرة.

وعلى رغم إحباط انتفاضة البروليتاريا ونهايتها التعيسة، إلا أن المؤلف يحاول أن يجعل هذه النهاية الحزينة المتشائمة متفائلة، عندما يذكر أنها ليست النهاية... وإنما البداية.

ومع أن هذه الأعمال قد صورت الوعي العام على أنه لم يصل إلى مستوى المهمة الثورية، ومع أنها عرضت أنواع التمرد العمالي على الغبن والظلم الواقع عليهم من دون أيديولوجية واضحة، فإنها وضعت بوادر مبادئ الصياغة الفنية للمسرح السياسي.

إرفين بسكاتور (١٨٩٣ - ١٩٦٦) «مدرسة المسرح السياسي»

يمثل «بسكاتور» المدرسة الحقيقية التي تربت فيها الأجيال الفنية الألمانية الثورية، سواء أكانوا من كتاب المسرح، أم من مخرجيه، الذين تبنوا فكرة المسرح السياسي بمفهومه الحديث. وقد قام «بسكاتور» بأعمال رائدة، وكان يبتكر أساليب إخراجية جديدة تناسب كل عرض، حتى تبلور أسلوبه الإخراجي بدءا من إخراجه لمسرحية «رايات»، التي سنتحدث عنها كنموذج لهذا الأسلوب. كما أنه صاحب مصطلح «المسرح السياسي» الذي جعله عنوانا لكتابه الذي تضمن تجاربه المسرحية، وجانبا من سيرته الذاتية التي دونها في هذا الكتاب سنة ١٩٢٩. والكتاب يعد وثيقة تاريخية مهمة لتطور مفهوم المسرح السياسي في العشرينيات من القرن العشرين.

وتأثير «بسكاتور» لم يقف عند حد الأسلوب الإخراجي - كما يعتقد بعضهم - وإنما امتد إلى عالم الدراما، سواء بتوجيهاته إلى الدراماتورجية الذين كانوا يشكلون معه فريق عمل، أو بمعالجاته هو شخصيا، وكان من بين تلامذته من الدراماتورجية «برتولت بريشت»، كما يعزى إلى «بسكاتور» إنهاء مرحلة المسرح الطبيعي في ألمانيا الذي كان يقوم على محاكاة الواقع. كما أنه تنازل عن القيم الفنية مقابل التأثيرات السياسية، فأضحى مسرحه مسرحا سياسيا واضحا، سواء من ناحية الوسائل المسرحية أو من حيث الأهداف، حتى وصل به الأمر إلى أن قال: «لقد أخرجنا كلمة فن بشكل جذري من برنامجنا، مسرحياتنا كانت نداءات، من خلالها نتعامل مع الأحداث الجارية. أردنا ممارسة السياسة، ونؤكد على الصراع الطبقي، وبالتحديد لطبقة العمال. ولا نريد لمسرحنا أن يجذب فقط الثوريين، ولكن يجب أن يجذب كل الجماهير»[٤٣].

وهكذا اتجه «بسكاتور» بكل قواه ومواهبه وإمكاناته إلى خلق «المسرح السياسي». وتعد نقلة «بسكاتور» هذه نقلة للمسرح الألماني برمته من قبضة المسرح البورجوازي إلى المسرح الذي يهتم بقضايا العمال، أي نقلة من المسرح الفني إلى المسرح المعاصر الذي فرضته التفاعلات العالمية في تلك الفترة، كما أنها هي التي فرضت أيضا هذا النوع من التقنية، لأنها أنسب تقنية كانت تعبر عن طبيعة العلاقات الدولية الجديدة.

أسس «بسكاتور» مسرحه الذي عرف بمسرح البروليتاريا في ميدان حي نولين دورف سنة ١٩١٩/١٩٢٠. وقد حدد غاية مسرحه البروليتاري منذ البداية، حيث اقتصر على الجوانب السياسية، ولو أدى ذلك إلى التضحية بالقيم الجمالية، لأنه أراد أن يحل التأثير السياسي - بشكل كامل - محل التأثير الفني، لذلك فإن الطبقة العاملة هي الجمهور المقصود بالدرجة الأولى. وكان يطمح إلى أن يقوم مسرحه بتربية الجماهير الثورية فقط، بالإضافة إلى أن يتولى تربية الجماهير التي لم تزل مترددة أو غير مكترثة.

وواجه «المسرح البروليتاري» منذ ١٩٢١ مشكلات اقتصادية حتمت عليه أن يغلق أبوابه، بعد أن سُحب الترخيص منه. لكن «المسرح البروليتاري» لم يكن بالنسبة إلى «بسكاتور» أكثر من مقدمة «لمسرحه السياسي» الذي سعى إلى تحقيقه للمرة الأولى على مسرح برلين الشعبي عام ١٩٢٤، وفي مسرحه الخاص الواقع في ميدان نولندروف مرة أخرى سنة ١٩٢٧.

ومما يضاف إلى إنجازات «بسكاتور» أنه استطاع أيضا أن يطور المسرح التعبيري، ويخضعه لأهداف «المسرح السياسي»، عن طريق تصميم خطة لمسرح يمكن استخدامه للنقاش العام في القضايا الاجتماعية والسياسية. وقد توصل في نهاية الأمر، هو وبريشت، إلى صيغتهما المسرحية الجديدة التي عرفت فيما بعد بالمسرح الملحمي.

كان أول عرض لـ «بسكاتور» على مسرح فولكسبينه في عام ١٩٢٤ بمسرحية «رايات» من تأليف «ألفونس باكيه» Alfons Paquets، التي أشرنا إليها، والتي تعالج قضايا اجتماعية

وصراعات حضارية زمنية، وأثار بهذا الأسلوب الإخراجي مناقشات حول عروضه. وهو العرض الذي احتوى، بشكل جنيني، على كل العناصر الرئيسية في طريقة «بسكاتور». وقد كانت المعالجة شكلا من الدعاية الصريحة قدمت على شكل سلسلة متعاقبة من الأحداث السردية، يكملها مذيع أخبار، ومقاطع موسيقية. وقد تجلت الخصائص الملحمية في مسرحية «رايات» في وجود شاشتين، واحدة على كل جانب من جانبي الخشبة، كانت تعرض عليهما صور الشخصيات الرئيسة، مع ملخصات مكتوبة عن الحدث في كل مشهد. استأنف «بسكاتور» عمله بتجريب كل تنويعات هذه الصيغة. كانت الآلة عند «بسكاتور» تستخدم عن وعي كي تعكس مجتمعا علميا حديثا. فمنذ البداية، استخدم السينما كأداة سردية مستقلة مكنته من الاستغناء عن المناظر الجامدة للخشبة الواقعية، وكان أحيانا يعرض أكثر من صورة في آن واحد كخلفية للمسرحية التي يجري تمثيلها. وبهذه الطريقة، يصبح شريط الأخبار السينمائي والصور الفوتوغرافية الصامتة تعليقا بصريا، مما يساعد الممثل على تقديم الموضوعية المطلوبة[٤٤].

تعالج هذه المسرحية كفاح العمال الأمريكيين من أجل تحديد ساعات العمل اليومي بثماني ساعات، وما أعقب ذلك من محاكمات فوضوية في شيكاغو عام ١٨٨٦، انتهت بصدور أحكام عشوائية بإعدام قادة العمال، ويقوم «بسكاتور» بتوثيق هذه الحادثة، وعرضها على شاشات على جوانب المسرح بواسطة ماكينة السينما، التي استخدمت أيضا كتعليق وثائقي على ما يدور على خشبة المسرح.

ولم يستند «بسكاتور» في إخراجه إلى النص الدرامي التقليدي؛ وإنما اعتمد في مادته على الوثائق، والمستندات، وقصاصات الصحف والمجلات لعرضها على خشبة المسرح، مستعينا بالرسوم البيانية والتوضيحية، والإحصاءات، والشعارات، والتعليقات، والشروح المكتوبة على لافتات، والأفلام السينمائية، وعروض الفانوس السحري، وبهذا وضع «بسكاتور» أولى بذور المسرح الوثائقي الذي سينطلق من قاعدته «بيتر فايس» فيما بعد[٤٥].

وفي سبتمبر ١٩٢٧ افتتح «بسكاتور» مسرحه في ميدان نولندورف بمسرحية توللر «هوبلا نحن نعيش!» وفيها تعانق الثوريان في عمل جمع بين الكاتب «توللر» والمخرج والمفكر «بسكاتور».

أما أشهر عروض «بسكاتور» في هذه السنوات فقد كان مسرحية «الجندي الطيب شفيك»، وفي إخراجه لهذه المسرحية، وهي صيغة معدة للمسرح من رواية «ياروسلاف هاتشيك»، يقوم باستبدال دمى أو أشكال تشبه الدمى بجزء من الممثلين. كما استخدم سيرا متحركا ليوضح فكرة مسيرات شفيك في مقدمة خشبة المسرح، كما وضحها أيضا بواسطة تحريك الديكورات في الاتجاه المعاكس.

الواقعية عند بسكاتور

يوضح لنا «بسكاتور» مفهومه للواقعية في رسالة إلى مجلة «مسرح العالم»، قائلا: «نحن لا نريد مسرحا... بل نريد واقعا»، وهو لا يفهم كلمة «واقع» كعالم مضاد لعالم المظهر الجمالي. فالواقع يعني في «المسرح السياسي»، أو في تصوره، «راهنية المادة»، و«عملا مباشرا» سياسيا تسقط فيه الحواجز القائمة بين العالم المعروض وعالم الجمهور، ويهدم «الجدار القائم بين خشبة المسرح وقاعة المشاهدين بمطارق حديدية».

إن المسرح الذي يعتبر واقعا ويحول إلى حلبة، يولد انفعالات سياسية من أجل أن يستنفدها من جديد. فوظيفتا التعليم والتنفيس متلاصقتان جدا، والمسرح معرض لخطر التحول إلى مكان بديل للممارسة السياسية. ليس المسرح هو الواقع، وإنما الواقع هو الذي يصبح مسرحا. إن الوجه الآخر الخطير «للمسرح السياسي» هو مسرحة السياسة[٤٦].

تصور بسكاتور لوظيفة المسرح

لا يرى «بسكاتور» الأحداث التي تقع في مجال المسرح تخضع للمصادفة، لا بظهورها، ولا بالشكل الذي اتخذته، وإنما يرى أنها نتيجة طبيعية منطقية لصراع نشأ أصلا في أسفل الأبنية الاجتماعية والثقافية لعصرنا هذا. ويتصور من واقع ممارسته الإخراجية أن المسرح لا يمكن أن يكتفي بالتأثير في المشاهد تأثيرا فنيا بحتا، أي تأثيرا جماليا مصبوغا - إلى حد كبير - بالنزوع إلى العاطفة. رسالة المسرح هي التدخل بطريقة إيجابية في مجرى الأحداث، وإظهار التطور التاريخي. ويرى أن المسرح لا يمكن أن يقبل أي حدود في هذا الصدد، ولا بد من أن يطالب بحقه في إظهار جميع الشخصيات التي يعتبر دورها حاسما في فترة معينة، بوصفها ممثلة لبعض القوى السياسية والاجتماعية. الحد الوحيد الذي يعترف به مسرح اليوم، فيما يختص بتصوير مثل هذه الشخصيات، لا يمكن أن يكون إلا الحقيقة التاريخية، إلا أن رسالة المسرح اليوم لا يمكن أن تتلخص في سرد الأحداث التاريخية كما هي فقط. كما يرى أن على مسرح اليوم أن يستخلص من هذه الأحداث دروسا قيمة بالنسبة إلى الحاضر، وأن يتخذ قيمة التنبيه ببيانه علاقات سياسية واجتماعية حقيقية أساسا، ومن ثم يحاول الفنان أن يتدخل في مجرى التاريخ في حدود قواه. وأخيرا يلخص مفهومه قائلا: «نحن لا نفهم المسرح فقط على أنه مرآة العصر، بل نفهمه على أنه وسيلة لتحويله»[٤٧].

وهكذا نستخلص من عرض هذه الأفكار أن المسرح السياسي تبنى أولا رسالة سياسية، قبل أن يتبنى أساليب فنية، أو أنه - بعبارة أخرى - استنبط من الرسالة التي حددها لنفسه الأساليب الفنية التي تخدم هدفه لتوصيل رسالته. كانت هذه الرسالة مباشرة، واضحة، ترمي إلى التأثير في الجماهير من أجل توعيتها، واجتذابها إلى جانب المعركة ضد المجتمع

الرأسمالي الطبقي، للوصول إلى مجتمع العدالة الاجتماعية والسلام. ولم يكن الأمر مجرد طرح أفكار، بقدر ما كان استفزاز الجماهير، وتحريضها على الثورة.

ومعنى هذا أن السياسة كانت تحتل المقام الأول، وتأتي القصة والشخصية في المقام الثاني، بهدف توضيح التناقضات الاجتماعية، وإدانتها، والدعوة إلى الثورة عليها وتغييرها.

وبالنسبة إلى «بسكاتور»، كان المسرح برلمانا، والجمهور هيئة تشريعية، وقد عرضت أمام هذا البرلمان - بوضوح - المسائل العامة الكبيرة التي هي في حاجة إلى قرار. وبدلا من خطبة النائب حول ظروف اجتماعية لا يمكن تفاديها، ظهرت نسخة فنية لهذه الظروف، وطمع المسرح بدفع البرلمان - الجمهور - استنادا إلى الصور المسرحية، والإحصاءات، والشعارات، إلى اتخاذ قرارات سياسية[٤٨].

وفي أوائل الثلاثينيات من القرن الماضي أصبحت فرق التحريض والدعاية الاشتراكية التي تبحث عن جمهورها في الندوات الجماهيرية والاجتماعات أو في الشارع، أصبحت تنهل أيضا من مخزون أشكال التحريض الكثيرة التي جربها «بسكاتور» على مسرحه، لكن المستقبل لن يكون لمشروع المسرح البسكاتوري؛ وإنما لمشروع المسرح البريشتي.

برتولت بريشت (١٨٨٩ - ١٩٥٦)

إذا كان «بسكاتور» يعد مدرسة المسرح السياسي، فإن أعمال «بريشت» تعد تتويجا لهذا التيار الثوري في المسرح الألماني، الذي أنبت بعد ذلك «بيتر فايس»، وغيره من الكتاب الألمان الذين أخذوا يواصلون المسيرة بوعي سياسي متميز.

وظهور «بريشت» يعد مرحلة فاصلة في تاريخ المسرح الألماني السياسي والمسرح العالمي على حد سواء، وإليه يعود الفضل أيضا في نشوء مسرح ما بعد التعبيرية في ألمانيا، حيث استطاع أن ينقل المسرح الألماني من التمرد الجمالي الفني إلى التوجيه والتنوير الاجتماعي، وذلك عندما تخلى عن أشكال المعاناة الشخصية، وبدأت انطلاقاته من معالجة الظروف الاجتماعية المزرية.

ولكن مما لا شك فيه أيضا أن أعمال «بسكاتور» هي التي مهدت الطريق له، وكانت الأساس الذي انطلقت منه نظريته الشهيرة عن المسرح الملحمي، ولا غرابة في ذلك، فقد تتلمذ «بريشت» على يد «بسكاتور»، وعمل معه منذ سنة ١٩١٩، حتى ١٩٣٠[٤٩].

ولم يكن «بريشت» ثوريا منذ نشأته، بل كان على العكس في صدر شبابه؛ يميل إلى الفوضوية والنزعة الفردية، حتى رأى أهوال الحرب العالمية الأولى، عندما شارك فيها كمساعد طبيب. وكانت معايشته لهذه الحرب هي المفجر الحقيقي لوعيه السياسي، وإن ظل مراقبا متشائما، منتقدا ما يدور في بعض الأحيان. غير أن «بريشت» لم يكن مجرد مراقب سلبي لكفاح الحركة الثورية العمالية، ولم يكتف بالتعاطف معها ككاتب؛ إنما أراد كذلك أن يشارك بطريقته الخاصة في هذه الحركة. وقد حاول خلال السنوات الأخيرة لجمهورية فايمر

استخدام مسرحياته التعليمية لدعم نمو الوعي الطبقي والكفاح المؤسس علي التفكير العقلاني. وهكذا أخذ تيار الوعي يتصاعد عنده إلى حد الثورية[٥٠].

وعلى المستوى الفني استطاع «بريشت» أن يستثمر المخزون التراثي، مستغلا الترفيهات الشعبية للطبقات الدنيا وثقافتها وتعبيراتها: الأمثال، الشعر العامي، المصطلحات اللفظية، مسرح المنوعات، السيرك، الكباريه، أغاني الشارع، بالإضافة إلى تأثره بـ ليسينج وجوته وشيللر من الكلاسيكيين، كما أفاد أيضا من الواقعيين النقديين، من أمثال بشنر وهاوبتمان، عندما شرع في تأسيس مسرحه الملحمي في العشرينيات، وأضافا كذلك الديالكتيك في مسرحه الذي ظل مميزا عن بقية أسلوب المسرحيين الآخرين الذين لم يقدموا أي تجديد في عالم المسرح، إذ أحدث أسلوب «بريشت» دويا في أوروبا، وأضحى مدرسة للرياضة العقلية، والنقد الاجتماعي والسياسي، والنقاش الفكري. ونقل «بريشت» قضايا المجتمع وتناقضاته، ومصير الإنسان من الشارع إلى خشبة المسرح. وبعد أن كانت الدراما عبارة عن صراع بين الإنسان وقوى غير منظورة، أضحت في مسرح «بريشت» صراعا بين الإنسان وقوانين المجتمع، وضد قوانين التاريخ الحتمية. وقد سارت في طريق أدى إلى انفكاك الشكل عن المضمون، فأدى ذلك إلى تعرية الدراما الأرسطية وضعفها إزاء مشكلات العالم وصراعاته، وقوانين التطور الاجتماعي وإفرازاته السلبية[٥١].

ولم تكن محاولة «بريشت» تطوير الشكل المسرحي، من المسرحيات الواقعية الجديدة، مرورا بالمسرحيات التعليمية التي تبرز الجوانب السياسية من خلال مناقشة جدلية، إلى المسرحيات الملحمية التي كتبها أو أعدها عن مسرحيات أخرى، لم تكن سوى محاولة للوصول إلى أكثر الأشكال دقة في توصيل رسالة مسرحه السياسية.

واستمر في أداء رسالته هذه حتى خلال فترة النفي، حينما اضطر إلى مخاطبة جمهور ليس من بني جلدته ولا يتكلم لغته، لكنه كان يلتقي معه فقط في معاداة الفاشية. ولم يكن سبيله إلى هذا الجمهور طريق العاطفة واستجداء المشاعر، لكنه أراد من خلال أعماله أن يعطي حججا مقنعة إلى ساحة هذا الجمهور البورجوازي، خاصة أن أعماله تتناول قضايا عمالية. ولم يتخل «بريشت» عن هذه المهمة حتى عاد من منفاه، وأخذ يخاطب جمهوره الألماني، وبصفة خاصة في جمهورية ألمانيا الاتحادية، وبصفة أكثر خصوصية جمهور مثقفي ألمانيا الغربية الذين شكلوا قطاعا يعتد به من جمهور العروض التي قدمها «البرلينر إنسامبل» في برلين الشرقية، مثل «دائرة الطباشير القوقازية» و«الأم شجاعة وأبناؤها»، و«الإنسان الطيب من سيتزوان»، و«بونتلا وتابعه ماتي».

ولو تأملنا هذه الأعمال لرأينا أن طرحها قد جاء بصورة غير مغلقة على الطبقة العاملة، ولكنه صورها بطريقة يمكن أن يتفهمها الفرد البورجوازي الذي يتمتع بالحساسية في مجتمع

رأسمالي، حيث صور الخطر القاتل الذي تمثله الطيبة في «الإنسان الطيب من سيتزوان» و«دائرة الطباشير»، وازدواجية الرأسمالية في «بونتلا». لكن «بريشت» لم يكن يريد أن يسري عن هذا الجمهور بأعماله هذه، ولا يجاري الحالات المزاجية الخاصة به (الجمهور)، وإنما أراد أن يتعلم الجمهور، وأن يفهم أنه من خلال التغيير الثوري وحده يمكن للمجتمع أن يتغلب على المفارقات التي لا نزال نعاني في ظلها. وفي العادة، لم يكن هذا التأثير يتحقق في المسرح، لكن «بريشت» لم يكل أبدا عن سعيه إلى قيام الوعي بضرورة المواجهة وبدء الكفاح ذاته. وهذا ما يؤكد أنه لم يمتهن الكتابة ليلهو أو ليرتزق؛ وإنما هو يضع نصب عينيه هدفا منبثقا من عقيدة وموقف.

ويشهد لبريشت أيضا أنه مع كل الضغوط التي تعرض لها، سواء قبل النفي أو في أثنائه، أو بعد عودته، أبدى استعداده لكي يلعب دور شاعر الدولة الرسمي، لكن تاريخه يسجل له تنازله عن هذا الدور برحابة صدر.

ومع أن «بريشت» كان كاتبا سياسيا، إلا أنه لم تغب عنه أبدا إمكانات المسرح باعتبارها واقعه الأساسي، سواء أكان منظرا، أم كاتبا، أم متأملا حول النظريات والعلاقات[٥٢].

ومن خلال الممارسة الفنية والفكرية اكتشف «بريشت» أهمية الوعي الجماعي، الذي أخذ يؤكده في أعماله، لأن الوعي الفردي غير مهم نسبيا، حيث إن التاريخ يمضي في مسيرته بقوة الوعي الجماعي وطاقته، وليس بقوة الوعي الفردي أو طاقته. ومن هنا كون «بريشت» وجهة نظر مخالفة للمفهوم الأرسطي المؤسس على فكر سياسي قائم على الطبقية، ومن ثم يمجد البطل الفرد المتميز طبقيا في التراجيديا كما جاء في وصف أرسطو. وقد اعتبر «بريشت» هذا رمزا لمجتمع يقدس نظاما هرميا معينا يقوم على التمييز الاقتصادي والاجتماعي لفئة محددة، وقهر الفئات الأخرى، كما يقوم على مجموعة من العقائد الثابتة التي من شأنها أن تحافظ عليه. كذلك أدرك «بريشت» أن الخطأ التراجيدي الذي يؤدي إلى سقوط البطل ليس في حقيقته سوى خروج على هذه العقائد والأعراف، وأن الهدف منه تحذير المشاهدين من الوقوع في الخطأ نفسه، والسقوط إلى الهاوية.

وأدرك «بريشت» أيضا أن النهاية الفاجعة لهذا البطل الذي يتوحد المشاهد عاطفيا معه، إنما تحمل في ثناياها تحذيرا ضد الثورة على واقع الأمور، وأن فكرة التطهير التي يجعلها أرسطو هدف التراجيديا، ويعني بها أن يشعر بالخوف من أن يتعرض يوما للمصير نفسه، فكرة التطهير هذه إنما تعنى في الحقيقة تطهير المشاهد من نزعة الثورة على الأوضاع الاجتماعية والأطر العقدية مهما كانت فاسدة[٥٣].

وكانت مسرحية «بعل»، التي كتبها سنة ١٩١٩، وعرضت في مدينة ليبسيج بعد ذلك بثلاث سنوات، هي بداية إظهار الوعي في رفض الحرب، وما تصنعه بالإنسان، الذي لا تسلبه

أخلاقه فحسب؛ وإنما تسلبه أيضا إنسانيته، وتحوله إلى مجرد حيوان في نزواته وتصرفاته، فيتحول - على حد تعبيره - إلى خنزير. وحاول من خلالها عمل تعرية تدريجية للأخلاق، والمثل والفردية، وطلاء الحضارة، وكشف الكائن البشري بكل قسوته العارية، أو تفاهته، وغرائزه، وشهواته الجنسية المقززة، وكراهية الجسد والمشاعر السادية الماسوخية[٥٤].

وقد أحدثت المسرحية صدمة كبيرة في المجتمع، وأثارت ضجة وجدلا كبيرين حولها. والسبب في ذلك أن «بريشت» اختار شخصا شريرا خاليا من القيم والأخلاق، وجعله بطل المسرحية، وقد قصد «بريشت» بذلك أن يضع هذه الشخصية الإجرامية أمام الجمهور نموذجا لما صار إليه إنسان ما بعد الحرب العالمية الأولى.

وهكذا استطاع «بريشت» أن يحدث دبيبا قويا، ويمسك بعناصر النجاح الذي أدى إلى وصوله إلى صياغة عمل مسرحي ديالكتيكي يرتبط بمشكلات الإنسان وأزمات العصر. ومن خلال هذا الأسلوب، وطريقته الجديدة، استطاع بذكائه أن يتصدر زعامة المسرح في ألمانيا، وفي أوروبا أيضا.

مهمة المسرح ووظيفته

خرج «بريشت» في تصوره لوظيفة المسرح عن الجماليات المألوفة السابقة عليه، بدءا من التطهير وانتهاء بالتسلية، ومن هنا تميزت وظيفة المسرح عنده بخصوصية لم تعهدها المسارح السابقة عليه، حيث يرى أن مهمة المسرح هي حفز المشاهد إلى مزاولة التفكير، وإعمال النقد في تدبر ما يعرضه المسرح عليه من مشكلات الحياة، بغية دفع الناس إلى الرغبة في تغيير الظروف التي تخلق هذه المشكلات. فالهدف النهائي للمسرحية عند كاتبها هو أن يجعل المشاهدين يدركون أنه لا توجد تضحية تعظم على النضال ضد الحرب، وبذلك يغادرون المسرح وقد عقدوا العزم على القيام بعمل إيجابي فعال ضد الحرب، ويبدأ نيار ضد أسلوب التعامل بالحرب بين الشعوب[٥٥].

ويرى أن المشاهد في الدراما التقليدية يفقد القدرة على التفكير فيما يجري قبالته، ويسلب القدرة على مواجهة المشكلات السياسية، وحلها بشكل فعال يقضي على أصل المشكلة المطروحة، بعد أن تكون عواطفه قد تطهرت. وقد كان هدف «بريشت» الأول أن يجعل المشاهد يرى الألم الحقيقي، ويفهمه، أن يجعله يفهم كيف تدور الحياة في المجتمع الرأسمالي المعاصر، بحيث يسعى إلى تغييره. كانت هذه هي الرسالة السياسية التي بنى عليها مسرحه الملحمي، فالمسرح الملحمي لا يخاطب العواطف؛ بل يخاطب العقل بهدف توجيهه إلى الأفكار الثورية التي تتضمنها المسرحية، فقد كان هم «بريشت» الأول أن يركز المشاهد انتباهه على المضمون السياسي في مسرحه قبل القيمة الجمالية[٥٦].

ويرى «بريشت» أن الضرورة فرضت التطور على المسرح، بحيث يجمع بين وظيفتي الترفيه والتعليم، والبحث عن إمكانات لإيجاد توازن بين العنصرين الفني والسياسي، الجمالي والتعليمي، وأنه لم يعد من السذاجة بحيث يقدم المسرح كحلبة صراع سياسي، لكنه أيضا غير مستعد لعزل المسرح عن العمليات السياسية. فالسياسة بالنسبة إليه ممثلة في المسرح من خلال نقد المجتمع، ومقولته الشهيرة التي اقتبسها من «كارل ماركس» تلخص مفهومه لوظيفة المسرح: «ليس المهم أن نفهم العالم، بل أن نعمل على تغييره».

ليس هناك شك في أن «بريشت» تصور بهذا النوع من المسرح شكلا أسمى يناسب رسالة الحركة الثورية العمالية. فالمسرحيات - إذن - أمكن أن تكون سبلا لتجربة العمل الثوري الصحيح وممارسته. لقد أمكنها جعل دروس التاريخ أكثر قابلية للاستيعاب والتشجيع على اتخاذ «المواقف الفكرية الصحيحة».

كما كان يطمح إلى أن يكون مسرحه أشبه بحلقة دراسية سياسية، وقد وصفها «بريشت» بأنها تشبه «لقاء سياسيا جماعيا» يشارك فيه الجمهور بصورة فعالة.

وكانت المسرحيات التعليمية أكثر مسرحياته صراحة من الناحية السياسية، وأشد محاولاته لتسييس الفن تجذرا.

وقد قصد «بريشت» أن تقدم مسرحياته التعليمية في المدارس والمصانع والتجمعات السياسية، حيث يستطيع الممثلون والجمهور تلاوة المسرحيات وتحسينها وتغييرها، حسبما يشاؤون، على نحو ما فعل «بريشت» نفسه مع كثير من الفرق المسرحية. كما اعتمد «بريشت» أيضا في طرح قضايا سياسية متعددة - في أثناء المنفى - على المادة التاريخية كوسيلة إيضاح، وليست غاية فنية في ذاتها، لأن المسرح الملحمي عندما يعرض العواطف والأفكار والسلوك، لا يعرضها لذاتها، وإنما يعرضها بوصفها نتاجات لمواقف اجتماعية محددة واستجابات لها، وليس بوصفها إفصاحات عن الجوهر الإنساني.

وبهذا يود «بريشت» أن يقول «إن الأمور يمكن أن تحدث بهذه الطريقة، ولكنها يمكن كذلك أن تحدث بطريقة مختلفة تماما»[57].

ووفق هذا المنهج الجدلي يفترض إدراكا واقعيا لتعقيدات الشخصية: «الشجاع ليس شجاعا على الدوام، ففي بعض الأحيان تخونه شجاعته. ففي داخله يحيا الجبن والشجاعة، وتنتصر الشجاعة، لكن ذلك لا يحدث دائما، وهذا بدوره يعتمد على قبول الإمكانية الإنسانية، وبالتالي على أخلاق نسبية، والجدل النقدي يقتضي - ضمنا - تنشيط القدرة على إدراك المتناقضات، وكذلك توجها نحو وعي فعال، مستمدا من «حكمة الشعب»، وهناك بصورة حتمية توتر بين «خلق الظروف الضرورية» وتنشيط الوعي.

وفي مسرحية «الأم شجاعة»، التي سوف نتعرض لها بإيجاز قدر الإمكان، تتبلور مفاهيم «بريشت» الفنية والفلسفية والثورية.

الأم شجاعة

كتب «بريشت» هذه المسرحية (١٩٣٨ - ١٩٣٩)، عندما كان منفيا في فنلندا. والمسرحية تعرض جانبا من حرب الثلاثين عاما التاريخية التي وقعت في القرن السابع عشر، وتحديدا منذ عام ١٦١٨ حتى عام ١٦٤٨، وقد قامت هذه الحرب بسبب الخلاف العقدي بين الكاثوليك والبروتستانت، وقد اشتركت فيها أغلب بلدان أوروبا، وفقد فيها الشعب الألماني ثلث تعداده من السكان، وعمت فيه الفوضى والحرائق والأوبئة، وغرقت الشعوب في بحور من الدم[٥٨].

أخذ «بريشت» مادته التاريخية من كتاب المؤرخة «ود جوود» عن حرب الثلاثين. واختار «بريشت» هذه الحقبة التاريخية لكي يعري ويدين فكرة الحرب بوجه عام، ويحقر من شأن البطولة العسكرية والسقطات الأخلاقية التي تكون دائما مصاحبة للمعارك الحربية، وهو لذلك لا يركز على المعارك؛ ولكن على نشاط الحياة اليومية العادي الذي يقوم به يتامى الحرب، والهاربون من ويلات الحرب وسعير نيرانها. وقد صور «بريشت» أحداث هذه المسرحية في اثني عشر مشهدا، واستغرقت أحداثها عشر سنوات، ونلاحظ أنه أتمها في عام ١٩٣٩، والحرب العالمية الثانية كانت على وشك الاندلاع، ولهذا كانت نذيرا وتحذيرا واستشرافا وتنبؤا بحرب قادمة، وفي الوقت نفسه وثيقة مهمة لإدانة كل الحروب وغبائها ووحشيتها، ومن هذه المقدمة يفهم المعنى الحديث والعميق لمفهوم المسرح السياسي الذي تعرضنا له في صدر هذه الدراسة، حيث نرى أن المسرحية لا تعالج قضية عارضة؛ وإنما تعالج قضية جوهرية باقية، ما دام الإنسان باقيا، ولا علاج لهذه القضية إلا بتوسيع آفاق الوعي لدى الإنسان البسيط الذي يستخدم كوقود لهذه الحروب.

التقط «بريشت» شخصية الأم شجاعة «آنا فيرلينج» Anna Fierling، من كتاب «البارون فون جريملرز هاوسن»، الذي يحمل الاسم نفسه، واستهوته تلك الشخصية التي تطفو على سطح مستنقع الحروب كأحد الطفيليات. ولكن «بريشت» أعاد تشكيلها وتطويرها وفق رؤيته الدرامية، حيث صورها نموذجا سلبيا انتهازيا يمثل العيوب التي تتصف بها الرأسمالية، وتمارس الإجرام بتضحيتها بأبنائها في سبيل إرضاء جشعها التجاري. فهي امرأة أفاقة، لها أكثر من عشيق، حتى أنها تنسى أسماءهم، وأم لها من كل عشيق ابن. وهي تاجرة انتهازية حاذقة، تجر عربتها المغطاة، وفيها متجرها وبيتها، في أعقاب الجيوش، لتنتزع لقمتها ورزق أبنائها من عالم معاكس غير مكترث لها ولأبنائها الذين تريد أن تحميهم بأي ثمن، لكن الحرب تقتلهم واحدا تلو الآخر.

لقد كان يعتريها خوف على أولادها، فقد خافت على الابن الأول من ذكائه، والثاني خافت عليه من غبائه الذي يعود إلى إخلاصه، وخافت على الابنة من مشاركتها الناس المعاناة، وتعد ذلك بسبب صممها. لقد أرادت الربح وانتهت إلى مفلسة.

وتدور أحداث المسرحية حول الخطأ الفادح الذي ارتكبته «الأم شجاعة»، التي رافقت الجنود في معاركهم، تلك المعارك التي كلفتها أولادها الثلاثة «أيليف، وشفايستر كاس، وكاترين». وفي النهاية نراها تسير وحيدة، محطمة، من دون أن تأخذ عبرة من التاريخ. إنها تذكر أن اسمها شجاعة بسبب خوفها من الفقر؛ فقد اضطرت إلى أن تمشي وسط نيران المدافع، لأنها كانت تحمل خمسين رغيفا في عربتها، وخشيت أن تتعفن قبل أن تتمكن من بيعها للجنود، فأطلقوا عليها شجاعة.

وبهذا تبدو الأعمال البطولية في «الأم شجاعة» - على اختلافها - تصدر إما عن غباء، وإما عن جنون، وإما عن وحشية، وإما عن خطأ إنساني بسيط. والشخص الذي يعبر عن وجهة نظر «بريشت» المعادية للبطولة هو «آنا فيرلنج» (الأم شجاعة)، تلك التي لا تحرص إلا على مصالحها فقط، شأنها في ذلك شأن كثير من شخصيات «بريشت» الأنذال، وهي تقوم بدور المعلق الساخر والمنفس الفكاهي، فالصفة الوحيدة الجديرة عندها بالاحترام هي الجبن، وهي نفسها تقابل بالاحترام بسبب تماسك شخصيتها، فهي تختار دائما أشد السبل أنانية، وخزيا، وربحا، وحتى اسمها نفسه لاذع في سخريته، فإن شجاعتها في اختراق الصفوف في أثناء قصف «ريجا» بالقنابل كان بهدف إنقاذ الخبز من التعفن، كما أنها أكبر داعية إلى التكيف والانصياع.

إن غايتها الوحيدة هي أن تبقي على نفسها وعلى عائلتها حية آمنة. وفي سبيل تحقيق هذه المهمة تستعين بقسوة القلب، والظرف، والرشوة، والغدر، وهي دائما محافظة على مذهب الجبن الذي تعتنقه، والذي يقول إن الفطنة هي خير جوانب الجرأة.

وبينما أولادها يموتون نراها تعقد الصفقات. هذا هو أساس المسرحية، ففي الوقت الذي تسعى فيه وراء المكاسب التجارية، يذهب أولادها ضحايا على مذبح الحرب الواحد بعد الآخر. أولادها نسل ثلاثة آباء مختلفين، فـ «أيليف» فنلندي، و«تشيز» سويسري، و«كاترين» ألمانية. و«تشيز» أو الجبن السويسري، «الابن الأمين»، ضحية أخرى لفضيلة مشكوك فيها، فقد كان صرافا لإحدى الكتائب البروتستانتية، ولذلك كانت خزانة المال في عهدته، وعندما اعتقله الكاثوليك رفض أن يسلمها. هذا النوع من الأمانة ما هو إلا غباء في نظر الأم شجاعة. إن «تشيز» من السذاجة بحيث لا يتخذ الحيطة لسلامته[59].

والدرس السياسي الذي نخرج به من المسرحية يظهره لنا «بريشت» بوضوح في نقص الوعي عند الأم شجاعة، عندما ارتبطت بالحرب، واعتبرت القتال ولي نعمتها، فإنها وإن كانت تكسب من المقاتلين إلا أنها ستدفع الثمن يوما ما، وسيكون باهظا جدا، متمثلا في أبنائها الثلاثة، وهم - الفتاة الخرساء والشابان - الذين يضيعون منها وهي مهتمة بالبحث عن الوسيلة المثلى للاستفادة من هذه الظروف الدموية المحيطة بها. الابن الأصغر، أو ما يلقب

بالجبن السويسري، يقتل ثمنا لأمانته وإخلاصه كأي خائن، في حين كانت أمه تساوم في دفع الفدية له. والابن الثاني «أيليف» يموت ضحية بطولته وجرأته، والعمل البطولي الذي جلب له الشرف في أثناء الحرب، هو العمل نفسه الذي قضى عليه وقت السلم. وهنا تتضح نظرية «بريشت» حول حيادية الفعل، وأن المجتمع هو الذي يصبغ عليه المعنى الكريم البطولي إذا كان الفعل في مصلحته. أما إذا ارتكب الإنسان الفعل نفسه لمصلحته الشخصية، فإنه يصبح في نظر المجتمع مجرما. أما الضحية، الثالثة، البنت الوحيدة الخرساء «كاترين»، فتموت برصاص الجنود؛ لأنها أرادت أن تخرج من عزلتها، وتحتج على الأساليب الإجرامية التي يلجأ إليها العسكريون لتحقيق الانتصار[10].

والنتيجة التي تنتهي إليها المسرحية تقول: إن من يتعيش من وراء الحرب، يتعيش على حساب شقاء الآخرين وموتهم، ومع ذلك لا تلبث الحرب أن تطحنه كما طحنت غيره، فتلفظه في النهاية حطاما بعد أن تسلبه كل شيء، وكل ما يجعل البقاء، الذي سعى إليه، أمرا مرغوبا فيه.

وهكذا تخرج الأم شجاعة في نهاية المطاف وقد حطمتها الحرب تماما، فتحطمت عربتها، وخربت تجارتها، وضاع كل ما جمعته من مال، وفقدت أبناءها جميعا. لقد أرادت أن تخرج سالمة غانمة بعربتها، لكنها لقيت ما لقيه الآخرون[11].

وكل أعمال «بريشت» الأخيرة لا تخرج عن هذا المنهج، ولا تستجدي عطف المشاهد وشفقته، ولا تطلب أي مساعدة منه؛ بل إنها تحثه على تبيان فرديته، والمشاركة في إحداث تغيير جماعي، فقد كان «بريشت» يدفع المشاهد إلى التفكير في احتمال تغيير شامل، يكون فيه الخلاص للإنسانية من قيود الاستغلال ومخاطر الحروب، ولم تكن طموحاته تقف عند حد النقد الاجتماعي؛ ولكنها امتدت إلى الدعوة إلى التغيير.

المسرح الوثائقي والسياسي

تعد مسرحية «النائب» (١٩٦٢) للكاتب الألماني «رولف هوخهوت Rolf Hochhuth» (١٩٣١ -) البداية الجديدة للمسرح السياسي، وقد قام بإخراجها «بسكاتور» سنة ١٩٦٣ على مسرح الشعب الحر ببرلين[12].

إن النجاح الكبير الذي حققته هذه المسرحية كان يمثل الشرارة الأولى التي دفعت كثيرا من الكتاب الألمان المعاصرين إلى أن يسيروا في الاتجاه نفسه، من أمثال «هاينر كيبهارت Heinar Kipphardt» (١٩٢٢ - ١٩٨٢)، و«جونتر جراس Gunter Grass» (١٩٢٧ -)، و«مارتن فالزر Martin Walser» (١٩٢٧ -)، وأبرزهم «بيتر فايس». وبفضل إسهام هؤلاء أصبح المسرح التسجيلي أو الوثائقي (Dokumentartheater) بشكل اتجاها قويا في المسرح الألماني، بل في المسرح العالمي. وهذا التيار هو في حقيقته تتمة طبيعية لما بدأه «بسكاتور» و«بريشت».

والمسرحية من حيث البناء مزيج من المسرحية التقليدية والملحمية. ومن حيث التقسيم فهي تقسم إلى خمسة فصول، مع أنها تخلو من الحبكة التقليدية، ولا تهتم بالإثارة والتشويق من خلال تنظيم بناء هرمي، ولكنها تهتم فقط بعرض سلوك الإنسان الجماعي حيال التاريخ. وفي سبيل ذلك تتخذ وسائل فنية خاصة وجديدة لتعميق الأثر المطلوب، مستعينة في ذلك بإمكانات المسرح الملحمي الحديث. والمسرحية تعتمد على وقائع تاريخية حقيقية في عرضها لجرائم النازي التاريخية.

وحاول كتاب المسرح التسجيلي، الذين شكلوا تيارا قويا في الستينيات، تخطي الوقوع في وصف تفاهة الحياة اليومية. لقد حاولوا اكتشاف عمق أبعد وراء اللحظة الحاضرة، أو مزج الحاضر بالماضي. وقد وفق في هذا «مارتن فالزر Walser» في مسرحيته الأخيرة «البجعة السوداء» (١٩٦٤)، حيث تبدو قوى الماضي العنيفة وهي تحمل المأساة، وتنمو داخل حاضرنا، وتحاول عزلنا عن المستقبل. هذا من ناحية المضمون. أما من ناحية الشكل، فإن الحاضر والماضي يختلطان في مسرح «فالزر» في كل واحد متماسك.

كما حاول «هاينر كيبهارت» الاستعانة بالماضي لاكتشاف حقيقة الصورة العصرية، كما حدث في مسرحية «محاكمة أوبنهايمر» (١٩٦٤)، التي يعرض فيها أحداثا لم يمض عليها وقت طويل. فأشعرنا بشيء أعمق مما تحمله الحادثة التاريخية، حين جعل «أوبنهايمر»، العالم الفيزيائي الأميركي، ينطق بالجمل نفسها التي سبق أن قالها «جاليليو» عند «بريشت».

ومن أهم ملامح المسرح التسجيلي في هذه الفترة، إصرار كتاب المسرح التسجيلي على الجمع - في وقت واحد - بين قضية الإنسان بوصفه كائنا اجتماعيا يحمله ويحدد مصيره تيار التاريخ، ومتطلبات النظام، وعلاقات القوى في واقع معين، وبين قضية الإنسان نفسه كفرد. محاولين الغوص في أعماق وجوده الفردي، والتوسيع من نطاق حريته الفردية. وبتعبير آخر، فإن كتاب المسرح التسجيلي حاولوا الجمع بين العنصر الدرامي والعنصر الملحمي في وقت واحد لخلق رؤية أكثر شمولا للإنسان، ووفقوا في ذلك إلى حد بعيد.

ومن الناحية الفنية، استخدم كتاب المسرح التسجيلي الوسائل الفنية نفسها التي سبق لبريشت وبسكاتور استخدامها، مثل الأفلام، والشرائح، والوثائق، وأسلوب «المسرح داخل المسرح»، بحيث يتشابه الشكل بينهما إلى حد كبير، إلا أن كتاب المسرح التسجيلي استخدموا هذه الوسائل الفنية استخداما متميزا. فبينما استخدم كتاب المسرح الملحمي هذه الوسائل - بهدف شرح وجهة نظر معينة، أو تعميق موقف خاص، أو تأكيد أثر معين - فإن كتاب المسرح التسجيلي حولوا هذه الوسائل إلى جزء لا يتجزأ من نسيج العمل المسرحي، إذ نهجوا في استخدامها منطقا شبيها بمنطق البناء السينمائي الحديث، بحيث تترابط الأجزاء من خلال عملية مونتاج، وليس من خلال التطور الدرامي التقليدي للأحداث، أو تسلسل الزمن الملحمي.

كما تجنبوا أيضا أسلوب المسرح التعليمي لما يتصف به من جفاف، وأوجدوا طريقهم الخاص الذي يعتمد أساسا على إثارة «خيال المشاهد»، حيث تعرض أمامه الجزئيات في شكل لا يمكن أن يتخذ وضعه النهائي إلا بإضافة فاعلية المشاهد إليه.

أما الطريقة الثانية التي لجأ إليها المسرح التسجيلي للاقتراب من فكرة «الشمول»، فهي اتخاذ أصحابه لغة خاصة غير واقعية يقدمون بها الأحداث والوقائع البالغة الواقعية. حتى لنرى «بيتر فايس» يكتب مسرحية «اضطهاد واغتيال مارا صاد» (١٩٦٤)، ومسرحيته التي تلتها «التحقيق Die Ermittling» (١٩٦٥) بالشعر. وقد لقيت هذه الأعمال نجاحا كبيرا، وكأن في عملية الدمج هذه - بين تلك اللغة المجردة النقية، لغة الشعر، تفاصيل الوقائع التاريخية - إثباتا مستمدا من شكل العمل المسرحي لإمكان رؤية العلاقة الوثيقة بين الخاص والعام، بين الجزئي والشامل، بين المؤقت والمستمر في وحدتها الواقعية[١٣].

بيتر فايس (١٩١٦ - ١٩٨٢)

إن «بيتر فايس» واحد من الذين أثاروا ضجة كبيرة بمسرحياتهم الثورية، سواء من ناحية المضمون أو من ناحية الشكل، وقد أصابت أعماله نجاحا كبيرا، وأحدثت ضجة وردود أفعال كبيرة عند الجماهير والحكومات على حد سواء. وهو - في كل الأحوال - الذي أسس المسرحية التسجيلية المتقنة، والذي أعطاها ملامحها الأخيرة[١٤].

كما يعد «بيتر فايس» - من ناحية أخرى - امتدادا لبرتولت بريشت، وخليفته في المسرح السياسي. ولا يعني ذلك أنه كان مقلدا له، وإنما هو إضافة إليه. وتتمتع أعماله بنظرة نقدية تغلف أحداثه الدرامية، شأنه في ذلك شأن «هاينر موللر»، الذي جاء مسرحه أكثر وضوحا من ناحية التقنية[١٥].

ومن أبرز أعمال «بيتر فايس» التي تدل على نضجه السياسي من ناحية، وعبقريته الفنية من ناحية أخرى، مسرحيتا «اضطهاد واغتيال جون بول مارا تعرضه فرقة ممثلي مصحة شارنتون للأمراض العقلية تحت إشراف المركيز دي صاد»، ومسرحية «أغنية غول لوزيتانيا» (البرتغالي) التي ترجمت إلى العربية بأنشودة أنجولا. كما أن مسرحياته من الناحية التقنية تحتوي على مستويات متعددة من الأداء الصامت، والتعليق والحركة المتجددة الدائبة، والجدل العقلي النقدي.

و«فايس» لا يرى تناقضا في إضفاء الطابع الخيالي على مسرحياته الوثائقية. وعلى رغم استخدامه للحقائق التاريخية الدقيقة الموثقة، إلا أن هذه الدقة التاريخية لم تستطع أن تعزل أعماله عن القيم الجمالية، إذ استطاع بمهارته الدرامية تحويل أعماله إلى نتاج فني، وكانت هذه هي القيمة التي جعلت مسرحياته تستمد مشروعيتها في الحياة الفنية[١٦].

وتتجلى إضافته أيضا في قدرته على إدماج التقنية التسجيلية في التقنية الدرامية، بمعنى أن النص قد فرض الشكل المسرحي وتقنياته الجديدة. و«فايس» لم يختلق شخصياته أو يأتي بها من

خياله؛ بل استدعاها كما هي من التاريخ الفعلي المسجل، مع الأحداث والمواقف نفسها التي عاصرتها، ومن هنا ترتكز المسرحية على صياغة الأحداث وتسلسلها في قالب شبه درامي لا يسمح باختفاء الخيال بصورة كبيرة، إلا في حدود ما يعين على إيصال الحقيقة نفسها.

من هنا جاءت أعمال «فايس» التسجيلية أكثر وضوحا من التجارب التي قام بها أقرانه من قبل، وأكثر تحديدا، وأقوى توثيقا.

وأول ما لفت الأنظار إلى «بيتر فايس» على الصعيد العالمي مسرحية «مارا صاد» (١٩٦٤) التي عرضت سنة ١٩٦٤ في برلين، واستوكهولم، ولندن، وباريس، ونيويورك.

تقع أحداث هذه المسرحية في مصحة الأمراض العقلية في شارنتون، التي يديرها المدعو كولمبير، الذي يمثل البورجوازية الصاعدة تحت حكم نابليون. ومارا كان أحد أعضاء الثورة الفرنسية، وانتهى به المقام نزيلا في هذه المصحة العقلية التي يقوم فيها مساعدو كولمبير بجلد المجانين من حين إلى آخر على سبيل الإرهاب. وفي هذا الجو الشاذ الغريب يقوم المركيز دي صاد بتأليف مسرحية عن مصرع مارا، تقدم وتمثل تحت إشرافه، حيث تدور أحداثها حول اليوم الأخير من حياة مارا، وهو الذي يوافق ٢٣ يوليو سنة ١٧٩٣. والمسرحية تجسد أحداث الثورة الفرنسية كما تخيلها مارا المحموم قبيل مصرعه وهو جالس في حوض الاستحمام ينزف دما من القروح التي تغطي جسده.

هذه الصور المحمومة التي يطلقها خيال «مارا» تقطعها زيارات «شارلوت كوردي» التي تظهر ثلاث مرات أمام الباب، ثم تجهز عليه في نهاية المسرحية بضربة واحدة.

وتدور الدراما كلها في مجرى الوعي عند «مارا». إذ يستحضرها من خلال ذكرياته ومواقفه، وشخصية مؤلف المسرحية «دي صاد» تظهر على المسرح بصفة مستمرة بوصفه مؤلفا ومخرجا. ويمتد الصراع الدرامي من خلال الجدل الوهمي المستمر بين «مارا» و«دي صاد»، وهو الجدل الذي يتجسد من خلاله الحدث الدرامي الرئيس. فالثورة تصل إلى ذروتها مع نهاية «مارا» التي تبدأ في الواقع ببداية المسرحية، وتؤجل وتختفي من حين إلى آخر، حتى تنتهي بها المسرحية.

وكما نرى، فإن المسرحية ليست من خيال الكاتب، وإنما تعرض فترة زمنية محددة من فترات الثورة الفرنسية، برؤية جديدة، وتفسير جديد لإحدى شخصيات الثورة المهمة (مارا)، على خلاف الصورة الدموية التي وصفها بها المؤرخون. والمسرحية بطبيعة الحال لا تتوقف عند هذا الحد، وإنما تتناول القيم التي تحملها هذه الشخصية، والمعوقات التي تعترض طريق هذه القيم. ويظل «مارا» يناضل في سبيل هذه القيم. ويضع «فايس» مقابلا لهذه الشخصية، هي شخصية «دي صاد»، ليبرز من خلال هذه المواجهة عملية التناقض في مفهومي الثورة والحرية.

إذن، المسرحية كانت تهدف إلى طرح قضية معينة، بأسلوب فني يعتمد توليفة من مفردات وعناصر كانت توجد في المسرح بصورة متفرقة من قبل. ولم يجلب «بيتر فايس» عناصر جديدة، وإنما الجديد كان في توظيف هذه العناصر، مثل أغنيات الكورس، الحوار الشعري، المسرح داخل المسرح، التمثيل الصامت، الرقص، تناقض الشخصيات، وغيرها[٢٧].

وأهم سمة في هذه المعالجة أن «بيتر فايس» يعرض القضية بحيادية تامة، ولا يحاول أن ينحاز إلى طرف من أطراف الصراع.

ومن الجماليات الجديدة التي أضفاها المؤلف على هذا النوع من المسرح استخدامه تكنيك المونتاج على المستوى اللغوي، فنراه يستخدم الشعر المقفى كوسيلة للنقد اللاذع، ثم يدير الحوار في أبيات من الشعر المرسل، بجانب نداءات «مارا» وخطبه الحماسية، والأغاني الفردية والجماعية. والحدث الدرامي يسير في مستويات متعددة، ويخضع لوجهات نظر مختلفة.

والمسرحية تبدأ مباشرة بالخطاب السياسي المستهدف، حيث يبدأ بمونولوج يلقيه مدير المصحة - مثل مسرحيات أرستوفانيس في المرحلة القديمة - مباشرة على الجمهور، وذلك لكي يشرح لهم أبعاد مسرحيته والهدف منها، ويوجه التحية إلى مؤلفها دي صاد، ثم يعود بعد ذلك ليجلس مع أسرته في جانب من المسرح. وتتم عملية إدماج كاملة بين خشبة المسرح والصالة.

والمسرحية تحاول إبراز فكرة الثورة، والتأكيد على النضال من أجل حرية الإنسان وكرامته، فالتيمة الرئيسة في المسرحية هي الثورة والتنويع على الوجوه المختلفة لها: الثورة ضد الفساد الاجتماعي، والثورة ضد ضعف الطبيعة البشرية، والثورة ضد الحاجة والجوع.

الخطاب السياسي للمسرحية يتلخص - إذن - في فكرة الثورة وتعدد وجوهها، وكذلك فإن الحرية قد تعني أشياء مختلفة وفقا لحاجيات الناس المختلفة.

والمسرحية تدعو إلى توسيع نطاق الحرية الفردية للإنسان، وضرورة الثورة الاجتماعية والسياسية لتحقيق العدالة الاجتماعية.

ويواصل «بيتر فايس» إنتاجه المسرحي الذي يدور في فلك المسرح السياسي بمسرحية «التحقيق» (١٩٦٥). وقد استخدم فيها تكنيكا يجمع بين العرض الواقعي التسجيلي وبين الشكل الإنشادي الجماعي، حيث جمع بين العنصر التسجيلي والغنائي في أحد عشر نشيدا.

أما مسرحية «أغنية الغول اللوزيتاني» (١٩٦٦) فقد أثارت ضجة قوية وأزمة سياسية كبيرة بين البرتغال وألمانيا بسبب نشر هذه المسرحية في مجلة «مسرح اليوم» ١٩٦٧، وهذا يدل على قوة المسرح السياسي ونضجه وفعاليته في هذه المرحلة، فقد تجاوز تأثيره - بوضوح - المسألة الترفيهية، واستشعرت الحكومات خطورته، لا سيما أن «فايس» قد سعى إلى فرض الوضوح في القضايا الإنسانية المصيرية. فالمؤلف الغاضب يصفي الحساب في أحد عشر مشهدا مع الأوضاع الكولونيالية في ممتلكات البرتغال الأفريقية، ويحرض بمعلومات إحصائية وشكاوى

مباشرة. أما الصورة الأخيرة، فيراد لها أن ترمز إلى انهيار النظام الكولونيالي: حيث يحطم الجمهور الثائر الغول المعدني، تلك الصورة المرعبة الحاضرة في كل المشاهد. ويبشر كورال النهاية بتحقيق هذا العمل التحرري الرمزي في العالم التاريخي، ويبشر - أيضا - بانتصار الثورة المسلحة. كما أن المسرحية نادت بضرورة الثورة كحل جذري لأوضاع المجتمع القديم، وكإنصاف للمظلومين الذين طحنتهم الأحداث. فهي مسرحية لم تتوقف عند مشكلة طبقة العمال؛ وإنما هي مسرحية توسعت في فكرها السياسي الذي يشمل كل النظم الفاسدة التي تؤثر في كل الطبقات[٦٨].

ولم يخرج «بيتر فايس» بوظيفة المسرح عن الوظيفة التي قد عينها «برتولت بريشت» من قبل. ونجد «فايس» يؤكد أيضا هذه الوظيفة بالمفهوم البريشتي نفسه لها عندما قال: «إنه من الضروري أن نحاول من خلال المسرح تغيير المجتمع، فالكتابة عن الهموم الفردية والشخصية غير كافية على الإطلاق. وعلى الكاتب ألا يكتب إلا من خلال ذلك المنطق: (تغيير المجتمع والتأثير فيه)».

ويرى «فايس» أيضا أن على الفن أن يمتلك القدرة على تغيير الحياة، وإلا فقد الفن هدفه. هكذا يصر «فايس» على ضرورة الالتزام في الفن من أجل محاولة تغيير الواقع البشري إلى واقع أفضل[٦٩].

واستمر تيار الوعي السياسي في المسرح الألماني على يد «هاينر موللر»، وغيره من الكتاب الألمان، وإن لم يتمتع بالنبرة العالية نفسها التي اتسمت بها أعمال «بسكاتور»، و«بريشت»، و«بيترفايس»، حيث خفتت نبرة المسرح السياسي وبهتت عند «جونتر جراس»، و«تانكرد دورست»، إذ إن أعمالهما وإن كانت تتناول موضوعات سياسية، فإننا لا نستطيع أن نعدها ضمن المسرح السياسي، لأنها تتجنب تلك اللفتة التحريضية التي يتصف بها ذلك «المسرح السياسي»، الذي لا يفهم نفسه كمكان للتفكير؛ وإنما كوسيلة للنضال السياسي، وكمسرح تحريضي منقول من الشارع إلى المسارح.

هوامش البحث

1 Die Vorrlesungen Von Henning Rischbieter, Insitut fur Theaterwissenschaft, Berlin, 1985.

2 د. ماري إلياس، د. حنان قصاب حسن، المعجم المسرحي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ١٩٩٧، ص٢٥٨-٢٦٠.

3 أمين العيوطي، المسرح السياسي، عالم الفكر، المجلد الرابع عشر، العدد الرابع، يناير - فبراير - مارس، الكويت، ١٩٨٤، ص٧٩ و٨٠.

4 د. أحمد عتمان، الشعر الإغريقي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ١٩٨٤، ص٣٢٠ و٣٢١.

5 فالترهينك، الدراما الحديثة في ألمانيا، ترجمة عبده عبود، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، ١٩٨٣، ص١١٦.

6 Gurdrun Klatt, Arbeiterklasse und Theater, Akademie - Verlag. Berlin, S. 7-24 Henning Rischbieter, Theater im Umbruch, Dtv, Friedrich Verlag, Hannover, 1970, S. 15.

7 علي عقلة عرسان، سياسة في المسرح، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ١٩٧٨، ص٢٣ و٢٤.

8 د. عبدالعزيز حمودة، المسرح السياسي، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧١، ص أ-ب.

9 د. إبراهيم حمادة، هل الدراما فن جميل؟ دار المعارف، القاهرة ١٩٧٨، ص٩٣.

10 أمين العيوطي، مرجع سابق، ص٨٢.

11 بيتر إيدين، المسرح المعارض ودفاع عن المسرح الألماني المعاصر، ترجمة حامد أحمد غانم، مركز اللغات والترجمة، أكاديمية الفنون، ١٩٩٦، ص٢٩.

12 حمدي الخياط، تاريخ الأدب الألماني، دار اقتصاديات الشرق للتأليف والترجمة والنشر، ألمانيا الاتحادية، كولونيا، ص١٥.

13 حمدي الخياط، المرجع السابق، ص٨٢.

14 د. عبدالعظيم رمضان، تاريخ أوروبا والعالم في العصر الحديث، ج١، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص٨٥.

15 د. عبدالعظيم رمضان، مرجع سابق، ص١٢٥-١٢٧.

16 المرجع السابق، ص١٢٩.

17 حمدي الخياط، المرجع السابق، ص٧٣ و٧٤.

18 المرجع السابق، ص٨٩.

19 نخبة من الأساتذة، تاريخ الأدب الغربي، ج١، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، د.ت.، ص٣٠٧ و٣٠٨.

20 كورت روتمان، تاريخ الأدب الألماني، ترجمة سليمان عواد، منشورات عويدات، بيروت، ١٩٨٩، ص٦.

21 حمدي الخياط، المرجع السابق، ص٩٥.

22 كورت روتمان، مرجع سابق، ص٣٣.

23 نخبة من الأساتذة، تاريخ الأدب الغربي، ج١، مرجع سابق، ص٣٠٢.

24 د. عبدالعظيم رمضان، مرجع سابق، ص١٠٩.

25 حمدي الخياط، المرجع السابق، ص٨٢.

26 نخبة من الأساتذة، تاريخ الأدب الغربي، ج١، مرجع سابق، ص٣٠٥-٣٠٩.
27 كورت روتمان، مرجع سابق، ص٥١ و٥٢.
28 كورت روتمان، مرجع سابق، ص٥٢ و٥٣.
29 كورت، مرجع سابق، ص٤٥.
30 نخبة من الأساتذة، تاريخ الأدب الغربي، ج١، مرجع سابق، ص٤٧٣.
31 بار بارا باومان، بريجيتا أوبرله، عصور الأدب الألماني، عالم المعرفة، الكويت، ص١٣٧ و١٣٨.
32 كورت، مرجع سابق، ص٨٠.
33 بار بارا باومان، بريجيتا أوبرله، مرجع سابق، ص٢٢٨-٢٣٠.
34 د. عدنان رشيد، مسرح بريشت، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٨، ص٥٤ و٥٥.
35 روبرت بروستاين، المسرح الثوري، ترجمة عبدالحليم البشلاوي، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، د.ت.، ص٢١٠.
36 د. عدنان رشيد، مسرح بريشت، مرجع سابق، ص٥٧ و٥٨.
37 وقعت هذه الأحداث في الأربعينيات من القرن التاسع عشر في كاشباخ في أولينبجبرجا، كما حدثت في بطرس فالدوا ولنجينبيلوا على أطراف أولينجبرجا.
Hans Schwab - Felisch, Gerhart Hauptmann, Die Weber, Ullstein, Berlin, 1998, S. 244.
38 ريموند وليمز، المسرحية من أبسن إلى إليوت، ترجمة د. فايز إسكندر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٣، ص٢٧٧-٢٧٩.
39 كورت، مرجع سابق، ص١٥٥.
40 فالترهينك، الدراما الحديثة في ألمانيا، مرجع سابق، ص٢٦ و٢٧.
41 المرجع السابق، ص٣١ و٣٢.
42 المرجع السابق، ص١٠٥.
43 المرجع السابق، ص١١٧.
44 ج.ل ستيان، الدراما الحديثة بين النظرية والتطبيق، ترجمة محمد جمول، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥، ص٥٦٤ و٥٦٥.
45 شفيق مقار، مقدمة مسرحية «الأم شجاعة وأبناؤها» لبرتولت بريشت، دار الهلال، القاهرة، د. ت. ص٢١.
46 فالتر هينك، مرجع سابق، ص١٢٠ و١٢١.
47 أوديت أصلان، فن المسرح، ترجمة د. سامية أحمد أسعد، الأنجلو المصرية، ج٢، القاهرة، ١٩٧٠، ص٧٤٠-٧٤٢.
48 أمين العيوطي، المسرح السياسي، عالم الفكر، المجلد الرابع عشر، العدد الرابع، يناير - فبراير - مارس، الكويت، ١٩٨٤، ٨٣ و٨٤.
49 إيك بنتلي، المسرح الحديث، ترجمة محمد عزيز رفعت، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ج١، ج٢، ١٩٦٥، ٣٦٠.
50 بيتي نانسه فيير وهيوبرت هانين، برتولد (برتولت) بريشت، ترجمةكامل يوسف حسن، دار الشؤون الثقافية العامة، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد ١٩٨٦، ص٢٧.
51 بروستاين، مرجع سابق، ص٢٠٨، د. عدنان رشيد، مرجع سابق، ص٦٠.

52 بيتي نانسه فيبر وهيوبرت هانين، مرجع سابق، ص٣١ و٣٢.
53 د. نهاد صليحة، التيارات المسرحية المعاصرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧، ص١٨٨.
54 د. سعد الخادم، مقدمة مسرحية «الأم شجاعة» لبرتولت بريشت، الدار المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.، ص٧.
55 شفيق مقار، مقدمة مسرحية «الأم شجاعة وأبناؤها»، مرجع سابق، ص١٣.
56 امين العيوطي، المسرح السياسي، مرجع سابق، ص٨٧.
57 بيتي نانسه فيبر وهيوبرت هانين، مرجع سابق، ص٢٩-٥٣.
58 د. سعد الخادم، مقدمة مسرحية «الأم شجاعة»، مرجع سابق، ص١٦.
59 روبرت بروستاين، المسرح الثوري، مرجع سابق، ص٢٤١-٢٤٥.
60 د. سعد الخادم، مقدمة مسرحية «الأم شجاعة»، مرجع سابق، ١٥.
61 شفيق مقار، مقدمة مسرحية «الأم شجاعة وأبناؤها»، مرجع سابق، ص١٢.
62 د. يسري خميس، مقدمة مسرحية «مارا - صاد»، لبيتر فايس، سلسلة روائع المسرحيات العالمية، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، العدد ٤٢، ١٩٦٧، ص٩.
63 المرجع السابق، ص٩-١٥.
64 د. نبيل راغب، أدباء القرن العشرين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، المكتبة الثقافية، القاهرة، ١٩٧٩، ص١٨٣.
65 راجع مقدمة ترجمة مسرحية «آلية هملت، وهراقليس خمسة للباحث، إصدارات المهرجان التجريبي بالقاهرة، ١٩٩٣.
66 فالتر هينك، مرجع سابق، ص٢١١.
67 د. يسري خميس، مرجع سابق، ص٢١.
68 د. نبيل راغب، أدباء القرن العشرين، مرجع سابق، ص١٧٠.
69 د. يسرى خميس، مرجع سابق، ص١٨.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يونيو 2004

طبيعة مفهوم الكلام ووظيفته

أ. محمد الداهي(*)

تمهيد :

أصبح مفهوم الكلام يستأثر باهتمام مختلف الحقول المعرفية المعاصرة؛ وذلك ليس باعتباره فقط وسيلة للتواصل، وإنما بوصفه كذلك عددا من الأدوار المحتملة، وعاملا من عوامل تطويع المتلقي وكسب ثقته ومودته (الميثاق التلفظي والاستيثاقي fiduciaire).

وأسهمت الثورة الإعلامية في ترسيخ هذه الوظيفة التطويعية (manipulatoire) للكلام داخل المجتمع. وعليه أصبح المتكلم لا يراهن فقط على إيصال أفكاره إلى المتلقي، بل كذلك إلى تغيير معتقداته والاقتناع بما يتلقاه. وبما أن هذا الأخير لا يتلقى الكلام بسلبية، بحكم مؤهلاته الفكرية واللغوية وخلفياته المعرفية؛ فهو يمارس التطويع المضاد (anti-manipulation) حتى يتجنب الوقوع في شَرَك محدثه، ويشعره باستقلالية فكره وآرائه.

تخصص هذه الدراسة لاستكناه مفهوم الكلام، وإبراز معانيه ومنازله وهويته في بعض المجالات والاختصاصات المعرفية والثقافية (أكانت عربية أم غربية)، وإعادة الاعتبار له بعد أن تراجع النزوع المحايث الذي ارتكزت عليه البنيوية.

١ - الكلام في الحضارة العربية

١ - القرآن الكريم :

إذا استقرأنا القرآن بوصفه المصدر الرئيسي للثقافة العربية الإسلامية، نجده متضمنا للفظة الكلام ومشتقاتها ومترادفاتها (على نحو القول واللغو). ولا يتسع المجال هنا لعرضها كلية. وحسبنا في البداية أن نرسم جدولا يحوي بعض الآيات التي ذكر فيها الكلام والقول واللغو، ثم سنحاول أن نستنتج منها ما تتضمنه كل لفظة من معان.

(*) كاتب وباحث مغربي.

الكلام ومشتقاته	القول	اللغو
﴿تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات﴾ البقرة ٢٥٣. ﴿ولو أنَّ قرآنا سيرت به الجبال أو قطعت به الأرض أو كلم به الموتى بل لله الأمر جميعا﴾ الرعد ٣١. ﴿ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما﴾ النساء ١٦٤. ﴿ويحق الحق بكلماته إنه عليم بذات الصدور﴾ الشورى ٢٤. ﴿وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم يرجعون﴾ الزخرف ٢٨. ﴿وألزمهم كلمة التقوى وكانوا أحق بها وأهلها وكان الله بكل شيء عليما﴾ الفتح ٢٦. ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه﴾ البقرة ٧٥. ﴿إني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي﴾ الأعراف ١٤٤. ﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه﴾ النساء ٤٦.	﴿ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد﴾ ق١٨. ﴿إنكم لفي قول مختلف﴾ الذاريات ٨. ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير﴾ المجادلة ١١. ﴿إن هذا إلا قول البشر﴾ المدثر ٢٥. ﴿حتى تؤمنوا بالله وحده إلا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرن لك﴾ الممتحنة ٤. ﴿ووقع القول عليهم بما ظلموا فهم لا ينطقون﴾ النمل ٨٥. ﴿إنه لقول فصل وما هو بالهزل﴾ الطارق ١٣، ١٤. ﴿لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون﴾ يس ٧. ﴿إذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم داية من الأرض تكلمهم ١٣، ١٤﴾ النمل ٨٢.	﴿يتنازعون فيها كأسا لا لغو فيها ولا تأثيم﴾ الطور ٢٣. ﴿والذين هم عن اللغو معرضون﴾ المؤمنون ٣. ﴿والذين لا يشهدون الزور وإذا مروا باللغو مروا كراما﴾ الفرقان ٧٢. ﴿وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم سلام عليكم لا نبتغي الجاهلين﴾ القصص ٥٥.

الجدول (١): مشتقات الكلام ومترادفاته[١].

يتضح من خلال العمود الأول أن بعض مشتقات الكلام التي وردت في القرآن (كلم، تكليما، كلمة، كلمات، الكلم) جاءت مقرونة بالذات الإلهية، ومبينة أن من صفاته الكلام الذي لا يحتاج إلى واسطة. وهو الكلام الحقيقي الذي يكون به المتكلم متكلما. لكن الله لم يكن يتكلم على الحقيقة إلا مع صفوة من الأنبياء، وخاصة مع آدم ومحمد وموسى. وفي هذا الصدد يرى الغزالي «أن موسى - عليه السلام - سمع كلام الله بغير صوت ولا حرف، كما يرى الأبرار ذات الله - سبحانه - من غير جوهر ولا شكل ولا لون ولا عرض»[٢]، ويقول ابن جني: «ولا خلاف بين الأمة أن المسموع في المحاريب كلام الله تعالى على الحقيقة، والجواب عن هذا أن إضافة الكلام إلى المتكلم إن كان الأصل فيها أن تكون من فعله، فقد صار بالتعارف يضاف إليه إذا وردت مثل صورة كلام»[٣]. وقد تضمنت كلمات الله نصائح وعبرا للإنسان لعله يتذكر ويتوب إلى جادة الصواب، ويعبد الله وحده لا شريك له. وبالجملة، يدل كلام الله وكلم الله وكلماته وكلمته على القرآن، وكلام الله لا يحد ولا يعد. وفي الحديث: «أعوذ بكلمات الله التامات»، وقيل هي القرآن. ولا يقال قول الله بل كلام الله، لأن الكلام يعني ما كان مكتفيا بنفسه وتاما ومفيدا، في حين أن القول ما لم يكن مكتفيا بنفسه[٤].

وبرجوعنا إلى مختلف السياقات التي وردت فيها لفظة القول، يتبين أنها تعني من جهة ما يتلفظ به بنو آدم، وما يصدر عنهم من كلام يتحملون مسؤولية سقطاته وتبعاته، لأن الله سميع بصير، كما أن أي كلمة يتلفظون بها يوجد من يرقبها ويكتبها. ونجد توكيدا لهذا في قوله تعالى ﴿وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون﴾ الانفطار، ١١. وتعني من جهة أخرى من حق عليهم القول أي من حقت عليهم كلمة العذاب، ووجب الغضب عليهم. ويحفل القرآن بمختلف الصيغ الصرفية لفعل قال (قال، قالا، قالت، قالتا، قلن، قلنا، لنقولن، تقل، يقول، قلت، قلتم)، وهو ما ترتبت عليه كثرة أصناف القائلين. قد يكون الله أو العباد أو الكفار أو الملائكة أو الأنبياء، وقد تكون امرأة أو طائفة أو ثلة من المؤمنين أو الظالمين.

ترجع لفظة اللغو إلى جذرها اللغوي «ل.غ.ي». وهو يعني ما لا يعتد به من كلام وغيره ولا يحصل منه على فائدة ولا نفع، وقال الأصمعي: ذلك الشيء لغو ولَغاً ولَغْوي، وهو الشيء الذي لا يعتد به. وقال الأزهري: واللغة من الأسماء الناقصة، وأصلها لُغْوة من لغا إذا تكلم. وقال الشافعي: اللغو في لسان العرب الكلام غير المعقود عليه[٥]. ويعني اللغو في المثاني التي ورد فيها رفث الكلام وفارغه وقبيحه، والهذيان، والباطل، والزور.

ومن خلال مختلف السياقات التي وردت فيها الألفاظ الثلاثة ومشتقاتها، يتبين أن كل كلمة متلفظ بها إلا وتصدر عن متكلم حقيقي يتحمل تبعتها نظرا لوجود كاتبين كرام يرصدونها ويكتبونها، ولعلم الله بذات الصدور. كما أن الله كلم صفوة من أنبيائه تكليما، وأنزل كلماته لتوجيه الخلق إلى الصراط المستقيم. وهكذا يحتمل الكلام وظيفتين: فهو

- من جهة - موجه من الله إلى عباده للنهي عن الكلام القبيح وفي ما لا يعنيهم، والاقتصار على المهم، ففيه النجاة[6]. وهو - من جهة أخرى - موجه من العباد إلى الله للتضرع والاستغاثة والحمد والهداية.

٢ - الحديث الشريف:

بعد تفحص مختلف الأحاديث النبوية المتعلقة بالكلام، يتضح أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يذم كثرة الكلام وتشقيقه وتخلله والتقعر والتشديق والتفيهق فيه[7]. وبالمقابل كان يطري طول الصمت، وحفظ اللسان واستقامته، والصدع بالمعروف والحق.

ومن ثمة يتبين أن وظيفة الكلام اتخذت بعدا أخلاقيا صرفا، فهي إما أمر بمعروف أو نهي عن منكر وإما التلفظ بالأغاليط وتشقيق الكلام والخوض فيما لا يعني.

٣ - المصادر العربية القديمة

أ - ابن جني:

تعني مادة (ك-ل-م) - على حد تعبير ابن جني - من حيث تقلباتها الدلالية القوة والشدة، والمستعمل منها خمسة، وهي: (ك-ل-م) و(ك-م-ل) و(ل-ك-م) و(م-ل-ك)، وأهملت منه (ل-م-ك) فلم تأت في ثبت. والكلام هو جنس الجمل التوام دون الآحاد. والكلام اسم من فعل كلَّم المشتق من مصدر التكليم. ويعني به ما كان مكتفيا بنفسه وهو الجملة، أو بعبارة أخرى هو جماع من الأصوات التامة المفيدة. أما القول فهو ما لم يكن مكتفيا بنفسه وهو الجزء من الجملة. وقال الجوهري: الكلام اسم جنس يقع على القليل والكثير، والكلم لا يكون أقل من ثلاث كلمات لأنه جمع كلمة مثل نَبِقة، نَبِقٌ[8].

ومن أدل الدليل على الفرق بين الكلام والقول إجماع الناس على أن يقولوا القرآن كلام الله ولا يقال: القرآن قول الله؛ وذلك أنه موضع ضيق متحجر، لا يمكن تحريفه ولا يسوغ تبديل شيء من حروفه. فعبر لذلك عنه بالقول الذي قد يكون أصواتا مفيدة وآراء معتقدة. وأخرج الكلام هنا مخرج ما قد استقر في النفوس، وزالت عنه عوارض الشكوك. وهكذا يتبين أن القول يعني ما نقص وما يستدعي الاعتقاد والرأي والإسراع والخفة. أما الكلام فهو الجمل المستقلة بأنفسها، الغانية عن غيرها، المستوفية حقها من التمام والإفادة، والدالة على الشدة والقوة. وإن كان كل كلام قولا، فالعكس ليس صحيحا[9].

ب - ابن سنان الخفاجي:

تطرق ابن سنان الخفاجي[10] إلى حد الكلام وحقيقته تمهيدا للكشف عن سر الفصاحة المقصورة عنده على الألفاظ في حسنها وتلاؤمها سواء أتجلت في تأليف اللفظة المفردة أم الكلام، ولاتخاذ موقف من الفريقين المتجادلين في أمر إعجاز القرآن. وقبل تخصيص فصل

للكلام عرف بالأصوات والحروف وبين صفاتها ومخارجها. ويعرف الكلام بأنه «ما انتظم من حرفين فصاعدا من الحروف المعقولة إذا وقع ممن تصح عنه أو من قبيله الإفادة»[11]. وهكذا يتبين أنه يشترط في الكلام الانتظام الذي لا يتم إلا بتوالي حرفين على الأقل، فلو أتى بحرف ومضى زمان وأتى بحرف آخر لم يصح وصف فعله بأنه كلام، ولا يتم الانتظام إلا بالحروف المعقولة التي تصدر عمن تصح منه الإفادة أو من قبيله، ويستثنى منها أصوات الحيوانات والجمادات. ويشترط القبيل دون الشخص، لأن ما يتلفظ به المجنون يوصف بأنه كلام. وإن لم تصح منه الإفادة، فهي تصح من قبيله، وليس كذلك الطائر وما يجري مجراه (سائر الحيوانات والجمادات). وقد ألزم هذا الحد صاحبه أن اعتبر الأخرس متكلما، وإن احترز البعض من ذلك مشترطا انتظام حرفين مختلفين، وهو ما لا يقع من الأخرس. ولا يشترط ابن سنان الإفادة في الكلام على ما ذهب إليه سيبويه وغيره من أهل النحو، بل يرى أن العرب مجمعون على تسمية الكلام المفيد وغير المفيد بأنه كلام. ويتعلق الكلام بالمعاني والفوائد بالمواضعة، ولهذا جاز في الاسم الواحد أن تختلف مسمياته لاختلاف اللغات، وهو بعد وقوع التواضع يحتاج إلى قصد المتكلم واحترامه لما قررته المواضعة حتى لا يخل بعمليات التواصل مع البشر.

ويعتبر ابن سنان الخفاجي الكلام صناعة من الصناعات التي لا تكتمل إلا بتوافر خمسة أشياء، وهي تتكون في حالة صناعة تأليف الكلام مما يلي:

- الموضوع: وهو الكلام المؤلف من الأصوات.
- فأما الصانع: وهو المؤلف الذي ينظم الكلام بعضه مع بعض، كالشاعر والكاتب وغيرهما.
- وأما الصورة: فهي كالفصل للكاتب والبيت للشاعر، وما جرى مجراهما.
- وأما الآلة: فأقرب ما قيل فيها إنها طبع هذا الناظم، والعلوم التي اكتسبها بعد ذلك.
- وأما الغرض: هو بحسب الكلام المؤلف والغاية المتوخاة منه[12].

وإن لم يخصص الخفاجي في كتابه تمييزا واضحا بين الكلام واللغة، فهو قد أفرد لكل طرف فصلا خاصا. وهذا ما يؤشر ظاهريا إلى أنه تقصد الفصل بينهما. ولما نمعن النظر في كل طرف على حدة يتبين أنه أعطى لكل واحد منهما تعريفا خاصا ومنزلة خاصة. أما حد اللغة «فهي عبارة عما يتواضع عليه القوم من الكلام، أو يكون توقيفا، وتجمع لغة على لغات، ولُغين ولُغون، وقد قيل في اشتقاقها: إنها مشتقة من قولهم لغيت بالشيء إذا أولعت به وأغريت به، وقيل: بل هي مشتقة من اللغو، وهو النطق، ومنه قولهم: سكتت لواغي القوم أي أصواتهم، ولغوت أي تكلمت، وأصله على هذا لغوةٌ»[13]. ويرجح ابن جني الرأي الذي يرى أن اللغة مواضعة وليست توقيفا ربانيا. «والصحيح أن أصل اللغات مواضعة، وليس بتوقيف، وإنما أوجب ذلك لأن توقيفه تعالى يفتقر إلى الاضطرار إلى قصده»[14]. وفي معرض بيانه لفضل اللغة العربية وتقدمها على سائر اللغات، يتضح أنه يخصص اللغة للحدث اللساني المتعارف

على نواميسه وقواعده وألفاظه، ويتصف بالشمولية والتجريد، ويهم جنسا بعينه أو أمة برمتها. أما الكلام فيرتبط بمن يحدث فعل الكلام (الإنجاز)، ويحتاج إلى قصده وإرادته واعتقاده وغير ذلك من الأمور الراجعة عليه حقيقة أو تقديرا، ويتطلب استخدام ما قررته المواضعة، والتحرز من تنافر متصله ومنفصله، واجتماع اللب عند النظم والتأليف.

ج - ابن وهب الكاتب:

وبتصفحنا لكتاب ابن وهب الكاتب يتبين أنه يستخدم إلى جانب مفهوم الكلام مفهومي العبارة واللغة، وهذا ما يقتضي توضيح المفاهيم الثلاثة لرفع اللبس، وبيان الفروق الدقيقة بينها، وتحديد المقصود من الكلام. إن البيان بالقول هو العبارة، ويختلف باختلاف اللغات، وإن كانت الأشياء المبين عنها غير مختلفة في ذواتها، وإن منه ظاهرا وباطنا. ولا يحتاج الظاهر منه إلى تفسير، في حين أن الباطن محتاج إليه بالقياس والنظر. وتحوي اللغة العربية أقساما وأحكاما تتطلب من المتكلم تمثلها وتفهم معانيها إن هو أراد بلوغ مراده، ومنها ما هو عام للسان العرب وغيرهم، ومنها ما هو خاص له دون غيره، ويجمع ذلك في الأصل: الخبر والطلب، والخبر كل قول أفدت به مستمعه ما لم يكن عنده، ويتفرع إلى جزم ومستثنى وشرط. أما الطلب، فهو كل ما يطلبه الطالب من غيره، ومنه الاستفهام، والنداء، والدعاء، والتمني، فهذه بعض أقسام العبارة التي يتساوى أهل العلم بها. فأما العرب فلهم استعمالات أخرى من الاشتقاق، والتشبيه، واللحن، والرمز، والصرف، والمبالغة، والقطع، والعطف، والتقديم والتأخير، والاختراع[١٥]. وينقسم الكلام قسمين: تام وناقص. فالتام ما اجتمعت فيه أقسام العبارة فكان بليغا صحيحا، وجزلا فصيحا، وكان جدا صوابا وحسنا حقا، ونافعا صدقا، وعند ذوي العقول مقبولا، ولم يكن تكلفا ولا فضولا. في حين أن الناقص ما قصر عن هذه الأقسام، وكان معيبا عن ذوي الأفهام[١٦].

مما تقدم يتضح أن العبارة تعني طريقة التعبير عن الأشياء، وهي تختلف باختلاف اللغات، في حين تظل الأشياء المعبر عنها هي نفسها، ويرى ابن وهب أن سائر العبارة، من حيث تأليفها، إما أن يكون منظوما وإما منثورا. وتعني اللغة جماعا من الوجوه والأقسام والأحكام الخاصة بجنس معين (على نحو العرب)، تتطلب من مستعملها تمثلها واستنباط ما يدل عليها إن هو أراد إدراك مبتغاه. ويأتي دور الكلام لإخراج تلك المعايير اللغوية من حيز القوة إلى الفعل، ولا يستوفي الكلام التام حقه على نحو يجعله ينتزع الشرعية من ذوي العقول إلا بعد توافر جملة من الشروط كالبلاغة، والفصاحة، والصدق، والجد، والإفادة. وما قصر عن هذه الشروط كان بادي النقص والعيب عند ذوي الأفهام، ومذموما عند ذوي التحصيل.

د- ابن خلدون:

يحشر عبدالجبار القاضي وابن خلدون الكلام في عداد الصنائع كالبناء وغيره. ومرجع ذلك عند عبدالجبار أن المتكلم لا يصح منه الحدث الفعلي للكلام إلا بتوافر القدرة والعلم، وهو ما يستدل عليه بمفارقة من تتأتى منه العبارات لمن تتعذر عليه. ويدقق عبدالجبار هذا الشرط المزدوج في موطن آخر حين يقرر أن الكلام من جملة الأفعال المحكمة التي لا تصح إلا من العالم بكيفيتها والمطلع على شبكة مواضعاتها. ويضاف الكلام بوصفه فعلا وحدثا إلى فاعله على جهة الفعلية[١٧].

ويعد ابن خلدون الكلام صناعة كسائر الصناعات التي تتطلب من صاحبها الدربة والتعلم والاتقان. فإما يجود أو يقصر بحسب تمام الملكة أو نقصانها. وإذا تمكن المتكلم من الملكة التامة في تركيب الألفاظ ومراعاة مقتضى الحال، بلغ حينئذ الغاية من إفادة مقصوده للسامع، وتتطلب ملكة الكلام حسن الإصغاء لتمثل المفردات، والتفطن لخواص التراكيب، ومداومة الاستعمال إلى غاية أن تصبح ملكة وصفة راسخة. ويتفرع الكلام العربي إلى فنين في الشعر والمنظوم. ويشتمل كل واحد منهما على فنون ومذاهب[١٨].

نكتفي بهذا النزر اليسير من التعريفات التي تعطينا تصورا عن حد الكلام ومنزلته في التفكير اللغوي عند العرب. وهكذا يتبين لنا أن حد الكلام يختلف عن حد اللغة وإن كان يتفاعل معه ويتداخل إلى حد التماهي. ومن الفروق الظاهرة أن اللغة تحتوي الكلام على نحو احتواء الكل للجزء. فاللغة هي جماع من المعايير والوجوه والنواميس التي لا تدرك تمامها إلا بتكامل أنسجة المواضعات فيها. وبذلك تختلف اللغات وإن بقيت الأشياء المعبر عنها محافظة على مداليلها، وغير مختلفة في ذواتها. وإذا كانت للغة صفة الابتداء أو التواضع فللكلام صفة الاحتذاء أو الحكاية. فالكلام يتحدد أساسا على مستوى الإنجاز والتصرف بوصفه جماعا من الحروف والأصوات المتآلفة المنتظمة المتعاقبة المعقولة الموقعة للإخبار، والإفادة، والاستفادة، والإفهام، والتفهيم، والتفاهم، والتعبير، والتعريف، والتواصل... إلخ[١٩]. ومن الأفعال المحكمة التي تتطلب جملة من الشروط على نحو التعلم والممارسة والدربة والحفظ. ولا يستوفي الكلام حقه من التمام، ولا ينتزع اعتراف الآخر به (منحه الشرعية) إلا إذا وعب جملة من الشروط، منها ما يتعلق بالتركيب (جودة التأليف، وحسن التآلف)، ومنها ما يرتهن بالبعد الأخلاقي (الصدق، والجد)، ومنها ما يراهن على توقع المتلقي وتنظره (إجازة الكلام وإطراؤه). ومن جملة الخصائص النوعية التي يستدعيها خروج الكلام من تصوره النظري المجرد إلى بنية الحدث المنجز، نذكر منها على وجه الإجمال ما يلي: ارتهان الكلام بالمكان وقيد الزمن، واتسامه بالشمول (استيعاب إفرازات الوجود) والهوية (استضمار جملة من الحقائق الداخلية) والاضطرار (الطبيعة التسلطية والنفاذ التحكمي للإبلاغ والتواصل)، ووجود رابط الفاعلية بين المتكلم وكلامه[٢٠].

ويختلف الكلام باختلاف فاعله ومؤلفه، وبحسب معرفته لوجوه اللغة وأحوالها وعلومها، وقدرته على التصرف والاحتذاء والحكاية فيما تم إقراره مواضعة وتواطؤا، وسعة كفايته المعرفية. «وبالجملة إن مؤلف الكلام لو عرف حقيقة كل علم واطلع على كل صناعة لأثر ذلك في تأثيره ومعانيه وألفاظه، لأنه يدفع إلى أشياء يصفها، فإذا خبر كل شيء وتحققه كان وصفه له أسهل ونعته أمكن، إلا أن المقصود في هذا الموضع بيان ما لا يسعه جهله دون ما إذا علمه أثر عنده علمه، فإن ذلك لا يقف على غاية»[٢١].

٢- الكلام في الفكر الفلسفي - اللساني الغربي

أ- اتجاهان لسانيان :

اختزل ميخائيل باختين كل الدراسات التي تناولت مفهوم الكلام أو مفهوم اللسان قبل ظهور كتاب «محاضرات في اللسانيات العامة» لفرديناد دي سوسير F.Saussure إلى اتجاهين[٢٢]:

١- **اتجاه الذاتية المثالية**: يركز هذا الاتجاه اهتمامه على فعل الكلام أو الإبداع الفردي بوصفه أساسا للسان. وما قوانين الإبداع اللغوي سوى قوانين فردية - نفسية. وتنحصر المواقف الأساسية لهذا الاتجاه في الاقتراحات الأربعة التالية:

أ- اللسان نشاط، سيرورة بناء إبداعية متواصلة (طاقة فاعلة energia) تتجسد في أفعال الكلام الفردية.

ب- إن قوانين الإبداع اللغوي في جوهرها قوانين فردية - نفسانية.

جـ- الإبداع اللساني إبداع معقلن مشابه للإبداع الفني.

د- تبدو اللغة، باعتبارها نتاجا ناجزا (eregon)، نظاما قارا جاهزا للاستعمال.

ومن بين اللغويين الذين أرسوا دعائم هذا الاتجاه، نذكر على سبيل المثال فيلهلم هامبولدت W.Von Humboldt، و أ.أ. بوتبينا Potebina وتلامذته، ثم طورته فيما بعد مدرسة فوسلر Vossleer (الفيلولوجيا المثالية) التي ترفض رفضا قاطعا الاتجاه الوضعي في اللسانيات (اللسانيات ناتجة عن الفعل النفسي الفسيولوجي)، وتقر بأن الفعل الإبداعي الفردي يشكل الظاهرة الأساسية والواقع الأساسي للسان، لأنه يعمل على تغيير وتنويع صيغه وأشكاله المجردة، ويتعلق بالتنفيذ الأسلوبي.

٢- **اتجاه الموضوعانية المجردة**: يرتكز هذا الاتجاه على النظام اللغوي، أي ما يتعلق بالصيغ الصوتية والنحوية والعجمية للسان. وَحَدُّ اللسان جماع من السمات المتماثلة في التلفظات كلها، والضامنة لوحدانية نسقه وفهم الجماعة البشرية له ويرتكز هذا الاتجاه على الاقتراحات التالية:

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يونيو 2004

أ- اللسان نظام ثابت من الأشكال اللسانية الخاضعة لمعيار يتسلمه الوعي الفردي، كما هو بكيفية إجبارية.

ب- إن قوانين اللسان في جوهرها، قوانين لسانية من نوع خاص تقيم روابط بين الأدلة اللسانية داخل نظام مغلق، وتكتسي صبغة الموضوعية بالنسبة إلى كل وعي ذاتي.

ج- لا علاقة للروابط اللسانية الخاصة بالقيم الأيديولوجية. كما لا يوجد أي حافز أيديولوجي في أساس الوقائع اللسانية.

د- ليست أفعال الكلام الفردية بالنسبة إلى اللسان سوى انحرافات أو تنويعات عارضة بل مجرد تشويهات لصيغ معقدة. لكن أفعال الكلام هي التي تفسر التحول التاريخي الذي يحدث في صيغ اللسان. ولا توجد بين نظام اللسان وتاريخه علاقة، إذ إنهما غريبان عن بعضهما.

يستمد هذا الاتجاه وجوده من الاتجاه العقلاني في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ويضرب بجذوره في التربة الديكارتية. وأول من غيَّر أفكاره بكيفية واضحة، هو ليبنتز في نظريته عن النحو الشمولي الكوني.

مما سبق يتضح أن ثنائية اللسان والكلام أثيرت قبل ظهور سوسير بسنوات عديدة، وميزت بين اتجاهين متناقضين في أطارحهما اللسانية. فكل اتجاه ركز على اللسان من منظور مختلف. فالاتجاه الأول يعتبره سيلا متواصلا من أفعال اللغة، لا يظل فيه أي شيء ثابت أو محافظ على هويته. أما الاتجاه الثاني، فيعتبره جماعا من السمات الصوتية والنحوية والمعجمية المقعدة بالنسبة إلى كل التلفظات والأقوال. فبالنسبة إليه، لا تحدث التنويعات الفردية أي أثر في الهوية المقعدة لوحدانية النظام، لكنها تهم من جانب، تفسيرها للتحول التاريخي المحدث في صيغ الأشكال.

فرديناند دي سوسير:

لما ظهر كتاب «محاضرات في اللسانيات العامة» أحدث ثورة كوبرنكية في مجال المعرفة الإنسانية بصفة عامة، وما زال مفعولها مستمرا حتى الآن. وقد بين فيه سوسير أن اللسانيات ينبغي أن تحدد موضوعها الخاص، وتحدث قطيعة مع المراحل اللغوية الثلاث (النحو وصفه مادة معيارية، والفيلولوجيا، والنحو المقارن أو الفيلولوجيا المقارنة)[٢٣]، وتنزاح عما هو خارجي عنها (اللسانيات الخارجية)، وتتميز عن العلوم الأخرى، وتبرز ما تمتاز به من خصوصيات. ويرى ميخائيل باختين أن أفكار سوسير هي امتداد لاتجاه الموضوعانية المجردة الذي يغلب نظام الصيغ (اللسان) على التحدث الفردي (الكلام)[٢٤]. ويضع سوسير تمييزا دقيقا بين ثلاثة أطراف (اللغة، واللسان، والكلام)، متوخيا منه تحديد الموضوع الوحيد للسانيات بوصفها علما مستقلا عن العلوم الأخرى، والبحث عن المبدأ الموحد داخل مجموعة من الظواهر اللغوية المختلطة والمتنافرة:

أ - اللغة هي متعددة الأشكال ومتنافرة، تتوزعها مجالات عديدة (فيزيائية، وفسيولوجية، ونفسية)، ويتداخل فيها ما هو اجتماعي وفردي.

ب - اللسان ذو طبيعة متجانسة، وموضوع محدد جدا داخل مجموعة من الوقائع اللغوية المتنافرة ونظام من الأدلة المعبرة عن أفكار. وهو المبدأ الموحد الذي كان يراهن عليه سوسير لتحديد موضوع اللسانيات، وتمييزها عن العلوم الأخرى، وبالتالي اعتباره معيارا لكل التجليات والمظاهر اللغوية الأخرى. والواقع أن اللسان يبدو وحده قابلا للتعريف، ويحدد تحديدا مستقلا، ويشكل سندا مرضيا للعقل.

ج - الكلام فعل فردي صادر عن إرادة وذكاء المتكلم، وينبغي التمييز فيه بين التركيبات التي يستخدم فيها المتكلم شفرة الكلام بهدف التعبير عن أفكاره الشخصية، وبين الآلية النفسية-الفسيولوجية التي تمكنه من إخراج هذه التركيبات.

ويرى سوسير أن اللسانيات يمكن أن تحتوي - إلى حد ما - كل ما يتعلق بلسانيات اللسان وبلسانيات الكلام. وإن كان من الملائم التحدث عن لسانيات الكلام، فلا ينبغي خلطها باللسانيات بما يحمله هذا المفهوم من معنى، أي اللسانيات التي تنكب على موضوع وحيد، وهو اللسان. ويتبنى سوسير هذه اللسانيات الأخيرة، لكنه يعد بأنه من الفينة إلى الأخرى سيسلط مزيدا من الأضواء على لسانيات الكلام، ويصر على عدم وضع حدود فاصلة بينهما.

شارل بالي:

اتخذ شارل بالي Ch.bally منحى مخالفا لأستاذه سوسير. فإذا كان هذا الأخير قد ركز أساسا على اللسان، فإن بالي قد أولى اهتماما كبيرا للكلام، وموازاة مع لسانيات اللسان التي شغلت بال سوسير، كان يطمح إلى تشييد لسانيات الكلام، وتحديد الحدود الفاصلة بينهما، وبيان علائقهما المتبادلة[٢٥]. وهكذا أعطى للكلام دورا أساسيا في تنفيذ المفترض اللساني، وإخراج بعض قواعده المجردة من حيز القوة إلى الفعل، والتأثير في بنياته المعجمية والصوتية والتركيبية. وأفضت به دراسة الوقائع الكلامية في شموليتها إلى إرساء دعائم علم جديد مشيد على النظريات الاجتماعية والنفسية (نظريات دوركهايم Durkheim وبرجسون Bergson)، وهو الأسلوبية. وتنحصر مهماته الأساسية في دراسة الكلام أو التلفظ التلقائي وتحقيقاته، والمقام، والردود النفسية للمتكلم. وعلى رغم تركيز بالي على موضوع مخالف إلى حد ما عن موضوع أستاذه، فهو بقي محافظا على ثنائية اللسان والكلام، وخاصة على ما تتضمنه من فروق دقيقة قائمة على الاعتبارات والمعايير نفسها.

لقد عرفت ثنائية اللسان / الكلام تحويرات وتعديلات دون أن يؤدي الأمر إلى استبدال محتواها الجوهري، ووظيفتها الإبستمولوجية.

أ- الاتجاه الكلوسيماتي:

هكذا تفرعت إلى ثلاثة أطراف عند لويس يلمسلف L.yjelmslev، قبل أن يختزلها إلى طرفين أساسيين (الخطاطة Schéma، والمعيار Norme) يحيلان إلى الثنائية نفسها. فـ يلمسلف يحدد اللسان بوصفه شكلا خالصا (الخطاطة)، وبوصفه شكلا ماديا (المعيار)، وبوصفه جماعا من العادات (الاستعمال Usage). إن الخطاطة توازي اللسان عند سوسير، وتعني جماعا من العناصر المحددة بمعزل عن تحقيقها المعجمي وتجليها المادي في شكل كلام منطوق، ثم المعيار الذي هو بمنزلة شكل مادي يعرف بتحققه الاجتماعي، لكن في منأى عن تفاصيل هذا التحقق، ثم أخيرا الاستعمال الذي يماثل الكلام عند سوسير، ويفيد مجموع العادات اللغوية التي تتبناها جماعات لغوية معينة[٢٦].

ب- النحو التوليدي:

تجد عند نعام تشومسكي N.Chomsky تمييزا بين الكفاية (اللسان) والإنجاز (الكلام). تعني الكفاية اللغوية مجموع القواعد والإمكانات التي يختزنها متكلم اللغة المثالي في دماغه، وبواسطتها يستطيع أن ينتج ويفهم عددا لا متناهيا من الجمل التي لم تخطر على باله من قبل، ويفهم ويركب جملا صحيحة نحويا، ويكشف عن الجمل المبهمة. أما الإنجاز، فهو يعني طريقة استعمال المتكلم لكفايته اللغوية بهدف التواصل في ظروف زمكانية محددة وآنية. وإذا حصر سوسير الإبداع في نطاق الكلام، فإن تشومسكي قد نقله إلى مستوى الكفاية، وجعله خاضعا لتحكم قواعدها، واعتبر هذه الكفاية أولى بالدراسة من الإنجاز. ومع ذلك لم يغفل ما للإنجاز من دور في التحوير الكيفي للنظام اللغوي، بسبب ما تراكم من الانحرافات عن المعرفة الضمنية للقواعد[٢٧].

ج- التداولية:

أعطى التحليل التداولي للخطاب اهتماما كبيرا بالوقائع الكلامية، وبدأ يهتم بخارج - اللسانيات l'extra-linguistique بالمعنى التقليدي للكلمة، أي بكل ما يمت بصلة إلى لسانيات اللسان بالمعنى السوسيري الصارم؛ على نحو وقائع الكلام (الخطابات)، والوقائع المقامية (شروطها للإنتاج والتداول وآثارها)، وبالذات الوقائع الدلالية (المضمر الأيديولوجي)[٢٨]. ويحوي التحليل التداولي للخطاب كل الاختصاصات التي تهتم بالكفاية التواصلية المعالجة بواسطة القيود الخطابية (الشروط المحددة لنشاط الخطاب)، والمتعلقة أساسا بالمهارة الخطابية التي يتوفر عليها المتحاورون. ومن بين هذه الاختصاصات نذكر - على سبيل التمثيل - ما يلي: التداولية اللسانية (وهي مستمدة من أعمال الفلسفة التحليلية للأفعال اللغوية (أوستين Austin 1970، وسورل Searle 1972)، وللمعايير التحدثية (كرايس Grice 1970)، ثم

نظرية الحجاج (أوسوالد ديكرو Ducrot وأنكومبر Anscombre)، ثم المحادثة (تبلور الاهتمام بالتحليل التراتبي والوظيفي للمحادثة على يد إيدي رولي Eddy Roulet. ويعتمد هذا التحليل الاختباري على الأشرطة المسجلة، والندوات والحوارات المذاعة أو المتلفزة).

مما تقدم يتضح أن التفكير اللغوي تتازعه اتجاهان متباينان: أحدهما ركز على اللسان، والآخر اهتم بالكلام. وإذا كان الاتجاه الأول تعزز بفضل إسهامات سوسير التي أحدثت «ثورة كوبرنكية» في اللسانيات، فإن الاتجاه الثاني انتعش بفضل الإرهاصات الأولية للتداولية (كتابات شارل بايي وميخائيل باختين)، ووصل أوج تطوره مع التيار التداولي (نظرية الذاتية اللغوية، ونظرية الأفعال الكلامية، والنظرية الحجاجية... إلخ). وعليه، أصبح مفهوم الكلام يعني استخدام الصيغ اللسانية المقعدة والمجردة في شكل أفعال كلامية أو تحدثية ملائمة لمقامات معينة، وذلك للتعبير عن المشاعر والمواقف الشخصية، وحَمْل الآخرين على تغيير معتقداتهم. وقد تدرج الكلام من مستوى المعرفة والتواصل (التكلم) إلى مستوى التفاعل والحذق (كيفية التكلم). وهكذا أصبح الكلام لا يتوقف عند مستوى التعبير والنطق والتواصل، بل تعداه إلى حد المراهنة على الكفاية التواصلية التي تتطلب من المتكلم التوافر على مميزات إضافية لإقناع الآخرين بمعتقداته، وإثبات قضية أو نقضها.

٣- الكلام الروائي

يعد الكلام من بين المكونات الروائية التي تحققت فيها تراكمات مهمة، فلقد انكبت عليه الدراسات من جوانب متباينة ومنظورات مختلفة. وعديدة هي الأسماء النقدية أو الشعرية التي أفردت له دراسات مستفيضة، ومن بينها نذكر ما يلي: أتويل J.Attuel (أسلوب ستندال: الفعالية والروائية ١٩٨٠)، وميخائيل باختين (شعرية دوستويفسكي، سوي ١٩٧٠، نظرية الرواية وجماليتها، كاليمار ١٩٨٨)، وبرنال O.Bernal (اللغة والتخييل في رواية بكيت، ١٩٦٩)، وفلاولت F.Flahault (الكلام الوسيط ١٩٧٨)، وباج N.Page (الكلام في الرواية الإنجليزية ١٩٧٣)، وبيير زيما P.Zima (ازدواجية القيمة الروائية ١٩٨٠، مدخل إلى النقد الاجتماعي ١٩٨٥)... إلخ. وحسبنا هنا أن نشير إلى بعض الدراسات التي يمكن أن تسعفنا على ضبط مفهوم الكلام الروائي، واستجلاء ما يستتبعه من قضايا.

١- لقد سبق لنا أن بينا أن ميخائيل باختين يختزل تاريخ التفكير الفلسفي - اللساني في اتجاهين متباينين: أحدهما الاتجاه الذاتي الفرداني الذي أكبّ على موضوع الكلام، وثانيهما الاتجاه الموضوعاني المجرد الذي اهتم بموضوع اللسان.

وينتقد الاتجاهين معا مبينا ما يعتري كل واحد منهما من عيوب ونواقص. فمكمن نواة الوهم Proton Pseudos في الاتجاه الأول يتجلى أساسا في تفسير الإنجاز الفردي للكلام

بالرجوع إلى الشروط النفسية - الفيسيولوجية للمتكلم[٢٩]. أما في الاتجاه الثاني، فيُشخص في اعتبار الكلام ظاهرة فردية، واستنتاج أن قوانينه مختلفة عن القوانين التي تسود نظام اللسان وتسيره، واستبعاد التلفظ من دائرة اللسانيات[٣٠].

وشيد ميخائيل باختين تصوره للكلام (التلفظ) انطلاقا من المواءمة بين الشكلانية الروسية وعلم الاجتماع الماركسي، فخلص إلى أن الكلمة هي الظاهرة الأيديولوجية المثلى[٣١]، وأن التلفظ ذو طبيعة مجتمعية[٣٢]، وأن اللسان يحيا ويتطور تاريخيا في التواصل اللفظي الملموس، وليس في النظام اللساني المجرد لصيغ اللسان وأشكاله، ولا حتى في النفسية الفردية للمتكلمين[٣٣]. ومن هنا يتضح ان باختين يفرغ الوعي الفردي من الشوائب النفسانية، ويشحنه بالحمولة الاجتماعية - الأيديولوجية، ويخلص اللسان من التعريف السوسيوري (نسق من المقولات المجردة) ليتعامل معه بوصفه كلاما حيا، ولغة مشبعة بالعينات الأيديولوجية idéologèmes، ومفهوما للعالم. ومن خلال فحص الشكة المفهومية التي يستخدمها باختين يتبين أنه حافظ على الثنائية المعتادة (اللسان / الكلام)، لكنه أعطى للكل طرف معنى محددا ينسجم ونسقه الفكري. فهو استعمال الكلام مرادفا للتلفظ أو الأسلوب أو اللغة المنطوقة (أي كل ما يتعلق بالكلام الحي الذي يتلفظ به المتكلم في ظرفية زمكانية محددة لمخاطبة مخاطبه قوة أو فعلا)، واعتبر اللسان نسقا اجتماعيا مشبعا بالأيديولوجيا، وقوة جاذبة نحو المركز لتجسيد الوحدة الثقافية والقومية.

ويصر باختين على ضرورة إحداث قطيعة مع الأسلوبية التقليدية، لأنها كانت تتعامل مع الكلام كما لوكان نسقا مغلقا، وحوارا داخليا مكتفيا بذاته ومجردا من الكلمات «الأجنبية» وأصوات أو أصداء الآخرين، وملفوظا منزاحا عن السياق، ومجرد إمكان بالقوة غير مرتهن بأي حضور آخر غير المتكلم ذاته. وهذا ما استدعى من ميخائيل باختين تشييد علم جديد لتناول التفاعل اللفظي في الملفوظ نفسه، ووسمه بالعبر - لسانية Teamslinguistique (وهو يماثل ما يسمى الآن بالتداولية). وينكب هذا العلم على التفاعلات اللفظية التي لا تترجم الروح الفردية، بل الدينامية الاجتماعية. وهكذا أصبح المتكلم، حتى ولو كان منعزلا، فردا اجتماعيا ملموسا ومحددا تاريخيا، يتحاور مع الآخر ناقلا كلامه أو مؤولا إياه. وخلال هذه العملية الحوارية، يتصرف المتكلم في الكلام «الأجنبي» مدخلا إياه في سياقات جديدة، ومضفيا عليه دلالات وعينات أيديولوجية مغايرة.

بما أن الرواية تكونت داخل التيار القوي النابذ والمعاكس للمركز، وأضحت وحدة عليا (الكل) تحتوي مستويات لسانية مختلفة، وتخضع لقواعد لغوية متعددة؛ فإن العلم المؤهل لتحليل بنياتها وطبقاتها اللغوية المتعددة، هو العبر - لسانية. فهذا العلم الذي يهتم باللسانيات العامة للغات الفردية أو اللسانيات التلفظية يعتبر الرواية مجاله المفضل، لأن فيها تتنوع اللغات

والأصوات الفردية تنوعا أدبيا منظما. وهكذا لا يعد كلام الكاتب أو السارد إلا رطانة من الرطانات المشخصة بطريقة فنية، والمشكلة للوحدة العليا. ويمكن له أن يحرف وعيه، ويبث كلامه في شكل جزر لغوية عبر أوعاء، وكلام بعض الشخوص. كما يمكن لكثير من الملفوظات اللغوية أن تقدم أمثلة عن التعليل الموضوعي المزعوم، إذ تبدو كأنها أحد مظاهر أقوال الآخرين المستترة أو أقوال «الرأي العام»، في حين أنها تصدر عن الكاتب وتتموضع شكليا داخل منظوره الشخصي. إن هذه الأمثلة، تبين أن قولة بوفون مجرد خرافة، لأن الأسلوب هو رجلان فأكثر. ومعنى هذا الكلام أن داخل الأسلوب الواحد والوحيد يتعايش وعيان وملفوظان على الأقل.

تتميز الرواية ذات الأصوات المتعددة بقدرتها على تشخيص كلام الآخر بطريقة أدبية وفنية. ولا يمكن أن يقوم بهذا التشخيص اللغوي إلا من له معرفة بالتعدد اللغوي، ووعي بالفروق الاجتماعية - اللسانية. وهو عملية مقصودة ومفكر فيها بإمعان، تختلف عن المزج العفوي للملفوظات، وعن تجريب اللغات «الأجنبية» واستنساخها، وعن النزعة الجمالية واللعب اللفظي الشكلاني المحض. وفي حالة اضطلاع عالم الجمال بكتابة الرواية، فإن حذقه الجمالي لا يظهر داخل البنية الشكلية، وإنما يغدو الفن المكتوب لعبة لفظية مجردة، ويشخص متكلما واحدا هو منتج الأيديولوجية الجمالية. وهذا ما يجد مجلاه في رواية «صورة دوريان جراي» لأوسكار وايلد، وفي الأعمال الأولى لـ توماس مان، وهنري دورينييه، وهويسمانس، وباريس، وأندريه جيد. وبهذه الطريقة، حتى عالم الجمال الذي يبني رواية، يصبح عبر هذا الجنس الأدبي، منتج أيديولوجيا يدافع ويختبر مواقفه الأيديولوجية، كما يغدو أيضا مدافعا ومجادلا[٢٤]. وهكذا يتبين «أن الموضوع الرئيسي الذي يخصص جنس الرواية، ويخلق أصالتها الأسلوبية، هو الإنسان الذي يتكلم، وكلامه»[٢٥]. وينبغي لهذا الكلام أن يكون مشخصا فنيا وأدبيا، حتى لا يختلط بالكلام المنقول والمستنسخ. وهناك طرائق عديدة ومتنوعة لتشخيص كلام الآخر أدبيا، نذكر منها على سبيل المثال: التهجين، والأسلبة، والمحاكاة الساخرة، والحوار الخالص، والتنويع، والتعليل الموضوعي المزعوم، وتنضيد اللغة إلى أجناس تعبيرية (المسرح، والشعر، والرسالة، والقصة القصيرة،...)، والتنضيد المهني للغات (لغة المحامي، ولغة الطبيب، ولغة المزارع، ولغة الأستاذ،... إلخ). فوراء هذا التنوع اللغوي، تتعايش مختلف الفئات والطبقات الاجتماعية، وتتجسد صور المتكلمين الملموسين والمحددين اجتماعيا وتاريخيا، وتتضارب مختلف رؤيات العالم.

إن طبيعة الكلام هي التي تضع حدا بين الأسلوبية التقليدية والعبر - لسانية، وبين الوعي الجاليلي للغة (التعدد اللغوي) والوعي اللساني البطليموسي (وحدة اللغة)، وبين الرواية ذات الأصوات المتعددة والرواية المونولوجية، وبين رؤيات العالم المتعددة ورؤية العالم الجماعية. وفي هذا الصدد استطاعت الرواية المشخصة أدبيا أن تفتت المركزية اللفظية الأيديولوجية التي

سادت في العصر الوسيط. وتلاءم هذا الوعي الجاليلي للغة مع الكشوف الطبية والرياضية والجغرافية التي حطمت غائية الكون القديم وسياجه، كما حطمت الرقم الرياضي.

٢- يدافع رولاند بارث R.Barthes في كتاب «الدرجة الصفر للكتابة»[٣١] عن التاريخ الخاص للبنيات والأشكال، مبينا مدى خصوصيته واستقلاليته، وتفاعله مع التاريخ العام. وركز اهتمامه خصوصا على الأعمال الروائية الحديثة التي تشكل قطيعة مع الأدب الكلاسيكي. وما يهمنا من الكتاب بالدرجة الأولى هو بيان المعنى الذي منحه بارث للكلام الروائي. وإن كان يبدو خارج الثلاثية الجوهرية (اللغة، والكتابة، والأسلوب) فمعالمه لا تتحدد إلا من خلالها، كما أنه يلعب أحيانا دورا حاسما في تفريد الذوات، والكشف عن أهوائها وتطلعاتها، واستكناه علاقتها بالتاريخ والمجتمع. وقبل استنتاج الوظيفة التي اسندت إليه، ينبغي في البداية بيان منزلة كل طرف من الأطراف الثلاثة:

اللغة هي مجموع التعليمات والعادات المشتركة بين كل كتّاب فترة معينة، وملكية مشاعة بين الناس، يتلقاها الكاتب بسلبية، لأنه لا يملك حرية كبيرة في تغييرها. وما يستطيع أن يفعله، ضد إرادة اللغة، هو أن ينزاح بها عن الاستعمالات المألوفة، ويطوعها في مقاسات جديدة للتواصل مع باقي أفراد المجتمع.

والأسلوب بوح يستمد نسغه من حياة الكاتب وحميميته وماضيه، ولغة مكتفية بذاتها تغور في ميثولوجيته الشخصية. إنه سجن الكاتب وروعته، والملاذ الذي يفجر فيه عقده وذكرياته وتطلعاته.

وبين اللغة والأسلوب يتوطد بنيان الكتابة. والكتابة هي أخلاق الشكل، والمجال الاجتماعي الذي يقرر فيه الكاتب أن يموضع «طبيعة لغته»، ويرصد من خلاله التقلبات الأيديولوجية وتضارب الأوعاء والمواقف. وتتميز الكتابة عن اللغة والأسلوب (بصفتهما قوتين عمياوين)، بكونها فعلا للتضامن التاريخي، ووظيفة تحدد علاقة المبدع بالتاريخ. وهذا ما يجعل كتّابا تفصل بينهم مسافة زمنية تربو على قرن من الزمن (على نحو ميريمي، وفينيلون)، يستعملون الكتابة نفسها، وإن كانت تميز بينهم فروق لغوية وأسلوبية. في حين، نجد كتابا آخرين يكاد يكونون متعاصرين (على نحو ميريمي، ولوتريامون، وملارميه، وسلين، وجيد، وكينو، وكلوديل، وكامو)، لا تجمعهم الكتابة نفسها.

ولما استجلى بارث تاريخ الكتابة الروائية خلال قرن من الزمن (١٨٥٠/١٩٥٠)، تبينت له مختلف الوظائف التي اضطلعت بها. فعلى إثر التحولات التي عرفها المجتمع الفرنسي سنة ١٨٥٠، انقسم المجتمع إلى ثلاث طبقات متعادية، وبدأ الكون ينفلت من قبضة البورجوازية. وترتب على ذلك تكاثر أصناف الكتابات: الصنعية، والشفوية، والمحايدة، والمتحدث بها.

لما تحولت الكتابة من قيمة الاستعمال إلى قيمة العمل، أصبحت صنعة، وارتبطت بفئة من الكتاب الصناع (فلوبير، وكوتيي، وجيد، وفاليري) الذين ينعزلون في أمكنة بعيدة عن الأنظار، ليصرفوا اهتمامهم كلية إلى ترصيع اللغة وتزيينها، تماما مثلما ينجز الجواهري عمله بعد ساعات منتظمة من الجهد والعزلة.

ويعتبر فلوبير هو أول من أسس كتابة حرفية مثيرة للعواطف والحماس، ومشبعة بالأصوات المنتقاة والعذبة.

إن الكتابة التي ارتبطت بالثورة هي كتابة واقعية يضطلع بها كتاب لا أسلوب لهم (موباسان، وزولا، ودوديه). وليست هناك كتابة أكثر تصنعا من هذه التي تزعم تصوير الطبيعة عن قرب، وذلك بتوليف الإشارات الشكلية للأدب (الماضي البسيط، والأسلوب غير المباشر، والإيقاع المكتوب)، واستثمار أجزاء مستمدة من الواقع، وهكذا تحولت الجملة الطبيعية إلى جملة مصطنعة موجهة للتدليل على غائيتها الأدبية المحض، وعلى الجهد الذي تطلبته.

ويوظف ألبير كامو كتابة بيضاء متحررة من سلطان النظام اللغوي (كتابة مجردة من الصيغة)، تتموضع داخل الأحكام والصراعات دون أن تتلون بألوانها الأيديولوجية، بل أكثر من ذلك تتبرأ منها، وتتخذ صبغة النص الذي تتلاشى فيه الطوابع الاجتماعية والصراعات الأيديولوجية. وهذا لا يعني أن الكاتب يغض الطرف عن المجتمع، وإنما يهتم به دون أن يتورط في التزام إضافي للشكل داخل تاريخ لا يخصه أو الصدع بأيديولوجية منتصرة. إنها كتابة محايدة أو طريقة وجود الصمت.

منذ ١٨٣٠، بدأت تتسلل إلى اللغة الكلاسيكية رطانات جنابة تزين الأدب دون أن تهدد بنيته. كان بلزاك، وروسو، وموني، وهوجو، يلتذون بإعادة استعمال بعض الأشكال اللفظية الشاذة، وتشخيص كلام مختلف الشرائح الاجتماعية. وربما كان لا بد من انتظار بروست لكي يقدم الشخوص الروائية مقرونة بتلويناتها التلفظية ووضعيتها التاريخية (مهنتها، وطبقتها، ومكوناتها البيولوجية، وثروتها). وفي هذا المضمار، بدأ الأدب يهتم بالكلام الواقعي للناس، ويشخص التفاوت الاجتماعي، وينزع إلى تسوير الناس داخل لغة كاشفة عن وضعياتهم الاجتماعية ومواقعهم الطبقية.

مما تقدم يتضح أن الكتابة لغة مجمدة تنتعش من ذاتها، وهي ليست أداة للتواصل، بل فعل للانخراط في خضم الأحداث التاريخية. ولا تتجسد علاقتها بالمجتمع والتاريخ إلا من خلال الكلام، ولا يصبح الكاتب ملتزما فعلا إلا بتشخيص اللغة أدبيا، وعقد مصالحة بين كلمته وكلمة الناس. فبين لحظة البذخ (الكتابة الكلاسيكية) ولحظة المصالحة (معضلة التشخيص اللغوي)، مرت الكتابة بمحطات، كانت من أهمها المحطة التي شغلت الكتاب بالتأنق فيها، والمحطة التي تراجعت فيها إلى الدرجة الصفر حتى تقيم مسافة إزاء الموصوف، وتقدم الإشكالية البشرية من دون لون. ويتحدد الكلام داخل هذه الفسيفساء من التعريفات، بكونه

استهلاكا للكلمات، يتأرجع بين ما هو ذاتي (إفشاء الأسرار) وما هو جماعي (التضامن التاريخي). ولا يوجد الكلام إلا حيث تعمل اللغة على دعم وظيفة التواصل للكشف عن التطلعات الذاتية والجماعية. في حين تظل الكتابة متجذرة في ما وراء اللغة، وتشتغل كتواصل مضاد للترهيب، والتنديد بإفشاء السر.

٣- أخذ مومس Momus الإله اليوناني على فولكان Vulcain الشكل الذي أعطاه للإنسان، إذ لم يترك أي نافذة في التمثال الطيني تمكن من معاينة - عن كثب - إحساساته الداخلية. وهكذا يبدو المرء كينونة مغلقة يصعب معرفة ما يتلجلج في صدره من كلام صامت، ولا يمكن أن ندرك ما يجول في داخله إلا إذا حللنا واستقرأنا المحتويات الجلية التي تصدر عنه (ملفوظاته، قسمات وجهه، حركاته). وفي هذا السياق، تبدو الرواية أكثر الفنون قدرة على سبر أغوار الشخوص واستكشاف أرواحها وحيواتها الداخلية. وهو ما حاولت دوريت كوهن Dorrit Cohn أن تبرهن عليه في كتابها الموسوم بـ «الشفافية الداخلية». ولا يمكن أن نفهم هذا الكتاب إلا إذا ربطناه بدراسة جيرار جنيت Gérard Genette عن خطاب الحكاية. لقد ميز فيها بين محكي الأحداث ومحكي الكلام: في محكي الأحداث يضطلع السارد بحكاية ما قامت به الشخصية أو ما وقع لها. أما في محكي الكلام، فهو يتخذ كلام الشخصية موضوعا لسرده. وفي هذه الحال، يجد نفسه أمام ثلاثة إمكانات من الصيغ الخطابية[٢٧]:

أ- الخطاب المسرود: يتحمل السارد نقل قرارات الشخصية باسمه، ويفصلها تفصيلا تحت الشكل الموسوم تقليديا بمصطلح التحليل، والذي يمكن أن يعتبر حكاية أفكار أو خطابا داخليا مسرودا.

ب- الخطاب المحول: لا يكتفي السارد بنقل كلام الشخوص إلى جمل تابعة، بل يكثفها، ويدمجها في خطابه الخاص، وبالتالي يؤولها بأسلوبه الشخصي.

ج- الخطاب المنقول: إن أكثر الأشكال محاكاة هو طبعا الشكل الذي رفضه أفلاطون، وفيه يتظاهر السارد بإعطاء الكلمة حرفيا لشخصية ما.

إذا وضعنا بعين الاعتبار تحليل دوريت كوهن للحياة الداخلية للشخوص، يمكن أن نخرج بتصور مفاده أن أي محكي يتكون من ثلاث طبقات[٢٨]:

أ- محكي الأحداث.

ب- محكي الكلام.

ج- محكي الأفكار.

إن عمل دوريت كوهن يندرج في إطار محكي الأفكار، لأنها اهتمت بالحياة الداخلية والباطنية للشخوص. وما يثير الانتباه في مفهوم محكي الأفكار هو إقصاء الكلام بصفته مكونا أساسيا لتجسيد وتشخيص ما يتخلل النفس من مشاعر ومواقف. فلا يمكن لهذه

المواقف والمشاعر أن تصبح لها دلالة إلا إذا انتظمت في جمل صامتة. وفي هذا الصدد، يرجع الفضل إلى الرواية في بوحها بأسرار الشخوص، وإبراز ما تنسجه من أحلام وبرامج قبل أن تظهر إلى الوجود. وبفحص التقنيات المعتمدة للتدليل على الشفافية الداخلية للرواية (المحكي السيكولوجي، المونولوج المنقول، المونولوج المسرود، المحكي الذاتي، الاستبطان، المونولوج المنقول ذاتيا، المذكرات، المونولوج المستقل،...) يتضح أن الكلام يعد عنصرا أساسيا في تمييز كل تقنية على حدة، وبيان طبيعة الحالة النفسية التي تنتاب شخصية ما. وحسبنا هنا أن نذكر فقط التقنيات الثلاث التي تختزل تصور دوريت كوهن في تشخيص الحياة الباطنية والنفسية في الرواية:

أ - **المحكي النفسي** Psycho-récit: يضطلع السارد بهذا المحكي لاستكشاف روح الشخصية، وإطلاع القراء على حياتها الداخلية، والبوح بأسرارها وتطلعاتها الدفينة. ويبني محكيه انطلاقا مما تتلفظ به الشخصية داخليا. وإن كان يهيمن عليها، فهو يتماهى معها لغويا إلى حد يصعب الفصل بينهما. ويضاهيها في تنظيم أفكارها وتوضيحها، بل أكثر من ذلك، يعبر عن حياتها الذهنية بطريقة جديدة حتى ينقذها من الصمت، والغموض، والاضطراب. وتتوسع رقعة هذا النوع من الصيغ الخطابية في الرؤيا والحلم والتوتر.

ب - **المونولوج المنقول**: إنه الخطاب المباشر الذهني للشخصية، وغالبا ما يعبر عنه بالمناجاة النفسية، والمونولوج المستقل، والمونولوج الفوري. لقد أصبحت هذه التقنية السردية معترفا بها في منتصف القرن التاسع عشر، وخلالها يتنازل السارد عن سلطته بغرض إتاحة المجال لشخصية ما لتعبر عن حياتها الداخلية. وكثيرا ما يتم التأشير إلى ذلك بصيغ لغوية مسكوكة (على نحو يفكر ويظن ويهمس...). ويلجأ السارد أحيانا في محكي ضمير الغائب إلى الاستشهاد بكلام الشخصية، ويوهمنا بأنه لا ينقله كما هو، بل يتصرف فيه. «وإن كانت تقنية المونولوج المنقول تفترض تشخيص لغة (واقعية)، فمن الصعب تحديد نموذج هذه اللغة على مستوى الواقع. وهذا لا يعني بأنه خيالي محض. فالكتاب والقراء على حد سواء يعرفون بأنه موجود ولو أنهم لم يصادفوه إلا في سرائرهم»[٢٩].

ج - **المونولوج المسرود**: يذوب الخطاب الداخلي للشخصية في خطاب السارد إلى حد يتعذر معه الفصل بينهما. يتعلق الأمر هنا بفهم الحياة الداخلية للشخصية، واحترام لغتها، والحفاظ على ضمير الغائب وزمن الحكي. ويمكن أن تستخدم هذه الصيغة الخطابية لتوظيف السخرية، وبيان كيفية انعكاس الأحداث في ذهن الشخوص، وتشخيص الحياة الداخلية كتابة.

يتبين من خلال عرض هذه الصيغ الخطابية أن الرواية تلعب دورا أساسيا في الكشف عن الحياة الداخلية للشخوص، وبيان ما يتلجلج في صدورها من كلام؛ فالإنسان قبل أن يتصرف أو يصدر فعلا كلاميا، يتكلم في صمت. لا أحد يمكنه أن ينفذ إلى طويته للإصغاء إلى

أحاديثه الباطنية. وحده الروائي له هذه القدرة على ذلك. وهذا ما حاولت دوريت كوهن أن تبرهن عليه بانكبابها على تحليل متن روائي متنوع.

٤- تعامل بيير فان دين هوفل P.V. Den Heuvel في كتابه الكلام، الكلمة، الصمت مع الظواهر اللغوية من منظور شعرية التلفظ التي «تدرك الكتابة بوصفها ممارسة لغوية، والقراءة بوصفها مشاركة فعالة، والتواصل الأدبي باعتباره تجربة اختبارية معيشة. وتعير هذه الشعرية أهمية خاصة للقدرة المستترة للكلمات، وللبنى التي تحيل داخل اللغة إلى المستوى الخفي للتلفظ، وإلى العناصر التي تكون مشحونة بطاقة قادرة على تحويل كلمات وفراغات المكتوب إلى كلم. فهذه القوة التي تحتاج إلى أن تحرر بواسطة الاستثمار الشخصي والفعال للمتكلم / القارئ، تحول التواصل الداخلي للملفوظ الحكائي إلى تواصل حواري يشكل الملفوظ بديلا له»[40]. إن الاستراتيجية التي رسمها الكاتب في هذا الكتاب حتمت عليه تجاوز التصور البنيوي المحايث الذي يهتم خصوصا بالملفوظ، ونقض شعرية التشخيص التي لا تكترث بالآثار والمحافل التلفظية. وهكذا انفتح على المقاربات (التداولية، التفكيكية، التحليل النفسي) التي تسعف على فهم الشروط المادية لإنتاج النصوص وتشكلها، وبيان العلاقة الجامعة بين اليومي المبتذل والجمالي الباذخ، وتحديد وظيفة الذات في الخطاب الذاتوي subjectiviste والموضوعاني objectiviste. وركز في الأرضية النظرية على ثلاثة مفاهيم جوهرية: الكلام، والكلمة، والصمت. ولا يمكن أن نفهم مفهوم الكلام إلا في علاقته بهذين المفهومين، وبمفهومين آخرين، هما الخطاب والنص.

في بداية الاهتمام بالخطاب، كان مفهومه مترادفا مع مفهوم الكلام في النسق السوسيري، لكن سرعان ما أصبح يعني وحدة عبر - جملية غير مرتهنة بالذات. أما النص، فهو خطاب مكون من أصوات متعددة، وملفوظات ذات أصول متنوعة، وطبقات تلفظية ينبغي حصرها وتحديدها لبيان طبيعة تفاعلها اللفظي. والكلمة هي الكلام الذي لا يتلقى الجواب مباشرة. ويقتضي تحويل الكلمة إلى كلام تدخل عدة قدرات حسية على مستوى الخيال. وهو «ما يقرب الوضعية المتلقية من الوضعية الحقيقية للكلام، ويفضي إلى التزام حواري»[41]. ويشكل الصمت استراتيجية مغرية تؤثر في القارئ. وتدعوه إلى ملء ما يتخلل الكتابة من فراغات وبياضات وثغرات. وكلما شارك القارئ في ملئها شعر بالغبطة والمتعة. «إن الصمت يتكلم، ويمكن أن تلعب فصاحته دورا حاسما في التواصل، كما يمكن أن يكون مخيفا على نحو الصراخ»[42].

أعطى هوفيل للكلام تعريفا قريبا من تعريف سوسير، وذلك على نحو يجمع بين الملموس والمجرد، ويحيل في الوقت نفسه إلى التجليات المسموعة والمشاهدة. لكنه ركز عليه من زاوية أنه تلفظ لغوي ونشاط مشترك يحوي الإنتاج والتأويل في آن. ويتفق الكلام المنطوق والكلام المكتوب في كونهما فعلا فرديا موسوما بالذاتية التي تتشخص على مستوى التجلي. لكنهما

يفترقان في كون الكلام المنطوق يكون أكثر توافرا على الخصائص الصوتية والحركات المصاحبة لها من الكلام المكتوب. ومع ذلك، سيحاول كثير من الكتاب أن يستثمروا ما أمكن السمات الشفهية في كتابتهم. ومن بين الإجراءات التي يتحقق بها ذلك، نذكر على سبيل المثال المحكي التعبيري المباشر skas، وخطاب التعليق، والكلام اليومي، والرواسم، والمسكوكات اللغوية، والصرخة، والضحك، والخطاب النصي الذاتي، والخطاب المنقول الانعكاسي، والاستشهاد... إلخ. وهي تسهم جميعا في إثراء النص الروائي بالسجلات والطبقات اللغوية المختلفة والمتباينة، ووسمه بمجموعة من السمات والمميزات الصوتية الشفهية، وجعله يدخل في علاقة حوارية وتناصية مع مختلف أنواع اللغات وأنماط الخطابات.

إن التعامل مع النص الروائي بوصفه بنية مشخصة للكلام المنقول، يقتضي التمييز بين الكتابة الذاتوية والكتابة الموضوعانية. فأولاهما تهم ما يتعلق بمعضلة صورة اللغة، وبالرغبة في التحاور وضمان استمراريته (اللغو والرغي). أما ثانيتهما، فتند عن استخدام السمات الشفهية، وتنزع إلى التأدب والتفصح، وهي عبارة عن كتابة بيضاء مجردة من الذات على نحو الصياغة في لوحة تشكيلية.

تغيا الكاتب في التطبيق بيان إجرائية العدة المفاهيمية النظرية، وترصد كيفية تشغيل مختلف أصناف الكلام المنقول. وهكذا اختار متنا مشكلا في مجمله من النص الروائي. فبرهن على مدى توافر الغيرة لـ آلان روب جرييه على الذات المتلفظة عكس التصور السائد الذي يعدها نصا مبنيا للمجهول، وركز على الفصل الثالث من الغريب لـ ألبير كامو للتدليل على فصاحة الصمت من خلال إبراز المصاعب التي تعترض الذات أثناء التواصل. وبيّن ملامح الذات المتغيرة في الرواية التشكيلية pico-roman لانبنائها على نظامين دلائليين مختلفين (التخييل الروائي لـ آلان روب جرييه، واللوحات التشكيلية لـ رونيه ماجريت)، وتضعيفها لمتعة القراءة والمشاهدة. ثم خصص فصلا خاصا لبيان ما تحفل به هذه الرواية التشكيلية (الأسيرة الحسناء) من نشاط إنتاجي يشتغل بوصفه وسيلة أساسية لتنظيم أدلة غير متجانسة ممتوحة من المجتمع. وعمد في فصل من الفصول إلى تحليل شكل خطابي قديم، وهو اللغط potin، الذي أصبح يستثمر في بعض العينات من الصحف؛ وذلك للبرهنة على وجود خطابات أخرى تستثمر أصناف الكلام المنقول، والتوقف على ما يميزها عن الخطاب الروائي (إبرازها للمقصدية، واعتمادها على التطويع اللغوي).

نستنتج أن هوفل يعد الكلام (سواء أكان منطوقا أم مكتوبا) فعلا لغويا أو فعلا تلفظيا تنتج الذات من خلاله ملفوظا. وهو يعني دائما فعلا مشتركا يتقاسمه المتلفظ (المتحدث) والمتلفظ المشارك co-énonciateur (المتحدث معه). وإن كان دور هذا الأخير مجرد تلقي بسلبية ما يتلفظ به المتلفظ، فهو يحدد التلفظ بوصفه نشاطا مشتركا، ويسهم في توفير بعض العناصر

المقامية أو السياقية التي تؤثر في مجريات التواصل. ويقترن الكلام بالذات وبأدائها أو نشاطها اللغوي، ويتنضد في الكتابة الذاتوية على شكل طبقات وسجلات لغوية تحوي بين ثناياها أصواتا وعينات دلالية أيديولوجية متباينة، وتستثمر ما أمكن ما تتوافر عليه بنية التخاطب من سمات شفهية وطاقات صوتية.

٥- سعت جليان لان مرسيي G.L. Mercier في كتابها الموسوم بـ «الكلام الروائي» إلى تشييد شعرية الكلام الروائي المباشر لبيان خصوصيته الوظيفية والمرجعية والبنيوية. وبما أن الموضوع يستقطب اهتمامات عديدة، فهي حاولت أن تستثمرها لإعادة الاعتبار لمفهوم الحوار، والنظر إليه من زوايا متعددة: كيفية تشخيص النبرات الصوتية، علاقة الكلام بالمتلفظ، الإمكانات الخطابية، علاقات البرامج الخطابية بالبنى العاملية والإرغامات الموضوعاتية. وتصرح الكاتبة في ما يلي بالمقصدية العامة التي تحكمت في الاهتمام بالأسلوب المباشر: «لقد حاولت تشييد فضاء مفهومي إربا إربا من أجل إدماجه داخل النظرية السيميائية الراهنة. وفهم مكون روائي كان في غالب الأحيان ضحية مقاربات تخمينية أو اختزالية على حساب مقاربات سردية، ثم مقاربات وصفية في الآونة الأخيرة. ينبغي بالمقابل، أن نخلق تجانسا بين النتائج المحصل عليها، ونقترح تنظيرا لها تنضمن للأنساق الخطابية الروائية إطارا سيميائيا متماسكا ومندمجا في آن»[٢]. وإلى جانب ارتكازها على النظرية السيميائية، اعتمدت كذلك على التداولية، والتلفظية، ونظرية الحجاج والتخاطب، والسرديات، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم اللغة الاجتماعي. فكل قضية تهم عن كثب الحوار، تستدعي ترسانة مفهومية لمقاربتها، والانهيال عليها بالنقد والتعليق.

في البداية طرحت معضلة تشخيص الشفهي بواسطة المكتوب، وأبرزت التفاوت المحتم بين الشفهي والكتابي. وإن كانت الرواية تجد صعوبة في تجسيد الشفهية العضوية التي يتسم بها التشخيص المسرحي، فهي تحاول التعويض عنها بتوظيف المواضعات الطبوغرافية (المزدوجات)، والنحوية (أزمنة الأفعال، والمعينات)، والكتابية (الأقواس). وفيما يخص الجانب المعجمي والتركيبي، يتوافر الكاتب على إمكانات عديدة توفر له مزيدا من الحرية لإدماج هذه المعجمية أو تلك، والتفكير في المسارات الخطابية التي تلائم فاعلا محتمل الوجود.

ثم طرقت موضوع الحوار بوصفه جماعا من الأفعال اللغوية الإنجازية المصطلح عليها، التي تتعلق بوضعيات تلفظية محددة. إن الفعل الإنجازي الذي يتلفظ به المتحدث قادر على تشخيص حقيقة ذات طبيعة مؤسسية (إعلان رئيس مجلس النواب عن افتتاح الجلسة، وإصدار أوامر وطلبات) وبين - ذاتية (تنفيذ الفعل من طرف المأمور يقتضي توافر شروط أساسية، ومن ضمنها الصدق). ويتوخى منه أساسا التأثير في محاوره، وإجباره على التخلي عن معتقداته، والاعتراف بالمقصدية التي صدر عنها الأثر. ويمكن لأفعال الإنجاز أن تكون

مباشرة أو مضمرة أو مصحوبة بالجهات أو معقدة. وتخص الحالة الأخيرة أفعال الحجاج والتخاطب والحكاية الشفهية التي «تخلق فضاءات خطابية تكون علائقها غالبا منتقاة وموجهة»[44]. إن نظرية الأفعال الإنجازية وخطاطة أوركيوني لا تكتسبان قيمتهما إلا من الفعل التلفظي الحقيقي الذي يجري على أرض الواقع. ويستمد الحوار الروائي معاييره التحدثية من الحوار الواقعي. ولما يتشخص روائيا، فهو يتشيد بوصفه شبيها simulacre له، وبالتالي «يدخل في شبكة روائية محض حيث تتضد التفريعات الجهية المميزة فقط للجنس الحكائي»[45]. وهنا تكمن نمذجة لنفيلت Linvelt للتمييز بين المحافل الموجودة خارج النص وداخله، وبيان ما تتيحه بنية الحوار من إمكانات لتعدد الأصوات والمحافل التلفظية. إن اعتماد جليان على السرديات والتداولية، جعلها تعمق النظر في خصوصية الحوار الروائي لإبراز سماته التلفظية، والكشف عما يجمعه بالحوار الحقيقي وعما يميزهما. ومن مميزات الحوار الروائي أنه يخلق علائق لغوية يتعذر على اللغة المتداولة أن تحينها.

واستخدمت العدة المفاهيمية السيميائية لبيان الإبدالات الخطابية المتواضع عليها التي يتحدد من خلالها المتكلمون (كلام الخادم مغاير لكلام السيد) باستثناء الحالات التي يحصل فيها انقلاب الأدوار (على نحو انقياد السيد لأوامر الخادم). وفي السياق نفسه، حددت الإرغامات التداولية الموضوعاتية، وبينت ما يميز الكلام النمطي العاملي (كلام المرسل، وكلام المعارض، وكلام المساعد...) من الكلام النمطي الفاعلي (كلام الأستاذ مخالف لكلام التلميذ). وهكذا يستتبع فاعل المعتدي معجميات العطف والعداوة والطموح، ونبرات خاصة معبرة عن حالة التوتر والانفعال، ويوظف في مستوى التحدث فعلي الأمر والتهديد، ويلجأ في مستوى التخاطب إلى الخرق المتعمد لمبدأ التعاون أو إلى توظيف انحرافات لغوية لتحقيق أغراض استراتيجية (الصد، اللجاجة، التحاج، إيقاف كلام محاوره)، ويعمل في مستوى الاقتضاء إلى استعمال شكة من التوجيهات الخطابية. كما أنه عبارة عن توليفة من الجهات (يرغب، ثم يقدر، ثم ينفذ) التي تستتبع برنامجا تلفظيا (التخطيط، ثم القدرة، ثم الإنجاز). وليس الكلام فقط وسيلة للتواصل التي تتطلب من المتحاورين التوافر على مؤهلات لغوية، بل كذلك موضوعا قيميا قابلا للتمفصل حسب آليتي الوصل والفصل، وعاملا مساعدا أو معارضا حسب الاقتضاء. وفي السياق نفسه «لا يعد الكلام مجرد حالة بسيطة أو وظيفة بسيطة ترهص بالفعل التحدثي أو الجهة الحوارية للذات، بل يتشخص كوسيلة «موضوعاتية» تستخدم لغايات محددة يمكن أن نرفضها أو نحبذها أو نخشاها»[46].

كان جنيت قد أقر بأن المعادلة بين زمن القصة وزمن السرد تتحقق في الحوار، في حين أن جليان ترى أن التكثيف أو التمطيط الحواري يفضي إلى المفارقة بينهما، وذلك بتوظيف ردود حكائية أو وصفية. وتنظر إليه كذلك بوصفه تجسيدا لجريان زمني يترتب عليه وجود ترابط

وظيفي، وتماسك دلالي وحجاجي، وتشاكل موضوعاتي وفاعلي. وإن كان الحوار يتيح إمكان تكرير نتف من التعابير اللغوية، فهي لا تعيد إنتاج المحتويات التداولية نفسها بسبب تغير المحافل التلفظية.

مما تقدم يتبين أن جليان تهتم بمكون الكلام الروائي المباشر (الحوار) لتحديد علاقته بالحوار الحقيقي، وبالعالم الحكائي، وبالمسارات الخطابية الممكنة، واستنتاج المحافل التلفظية منه، ورؤيات العالم، وكيفية تشخيص السمات الشفهية. وهي لا تعتبر الكلام وسيلة للتواصل فقط، بل كذلك موضوعا قيميا مستهدفا في حد ذاته، قد يسعف على تحقيق المبتغى (عامل مساعد)، وقد يعيق ذلك (عامل معارض). وبمجرد أن يشغل الحوار حيزا داخل النص، ينزاح عن الواقعية ليؤدي وظيفة جمالية، تقدم معرفة عن طبيعة الكَلِم المستخدم في فترة زمنية ووضعية اجتماعية محددة، وطريقة التعبير عن رؤيات العالم. وتدعم قولها بكون كثير من الحوارات الروائية يحتفظ بطابعه الكتبي livresque، ولا تحيل إلى الواقعية. وفي هذا الصدد، تقترح الواقعية اللفظية للدلالة على كيفية تشخيص الحوار المكتوب للسمات الشفهية، وبيان طبيعة العلاقة التي تربط بينه وبين الفعل التلفظي الحقيقي.

٤ - سلطة الكلام:

لا يتسع المجال لاستقصاء جميع ما قيل في الكلام، فهو مجال متشعب وواسع جدا، وحسبنا أن نشير إلى أنه خلال العقود الأخيرة تزايد الاهتمام بالكلام من حيث منزلته في اكتساب الشرعية، والتأثير في الآخرين لتغيير معتقداتهم، ودحض أقاويل الخصوم. وهذا ما جعل منه سلطة تستدعي دراستها وتعلمها والتمرن عليها، خاصة في مجتمع أصبح، أكثر من أي وقت مضى، يعتمد على الحرب الكلامية، ويخضع لوسائل الإعلام، ويراهن على كسب ثقة النخب والجماهير على حد سواء.

وفي هذا الصدد نشير إلى كتاب «كيفية القول...» لكودفري هوارد Godfrey Howard[١٧]. وهو كتاب يستثمر «بريق البساطة» لتقديم مجموعة من الإرشادات للمتكلم حتى يصبح مؤهلا لجلب انتباه المتلقين، والتأثير فيهم لتبني وجهات نظره وضمان تواصل جيد وفعال معهم، والوصول إلى مبتغاه بأيسر الطرق. وترتكز تقنيات التخاطب على معطيات نفسية وفسيولوجية ولغوية ومقامية. فجميعها تتضافر لجعل التواصل فعالا ومفيدا. ويستجيب الكتاب لمتطلبات المجتمع العصري (التجارة، التدريس، العمل، الإدارة، الإعلام، السياسة) من حيث أنه يقدم للمتكلم تقنيات التخاطب لتلميع صورته في عيون الآخرين، وإقناعهم بجدوى بضاعته أو برنامجه الانتخابي، واكتساب مزيد من الاعتراف والشرعية، وتوفير شروط أحسن للنجاح والرفع من الجودة والمردودية.

ثم نلمح إلى كتاب بيير بورديو الموسوم بـ «المقصود من الكلام». ففيه اهتم بورديو بالكلام بوصفه قيمة لا تكتسب أهميتها وملاءمتها إلا داخل السوق اللغوي. فالأدلة لا تستخدم فقط للفهم والتفكيك، بل كذلك للغنى: لأنها قابلة للتثمين والتقويم و«اعتبر التبادل اللغوي تبادلا اقتصاديا مبنيا على علاقة القوة الرمزية بين منتج له رصيد لغوي، وبين مستهلك (سوق) له القدرة عـلى إعـطاء ربـح مـادي أو رمزي»[48]. وتند أطروحة بورديو عن تناول اللغة بوصفها موضوعا مستقلا (سوسير). وتعيد الاعتبار لعلم الاستعمالات الاجتماعية للغة على حساب علم اللسان، وتنظر أساسا إلى الشروط الاجتماعية والمقامية المتحكمة في فعل الكلام. فليست سلطة الكلام إلا سلطة مفوضة للتحدث بلسان جهة معينة. وفي هذا الصدد ينتقد أوستين وهابرماس لكونهما يعتقدان أنه توجد داخل الكلام في حد ذاته علة تفسر فعالية الكلام. في حين يرى أن هذه الفعالية لا يمكن أن تفهم إلا بربطها بشروط خارج اللغة. فكلام رئيس مجلس النواب يستمد شرعيته من المقام الذي يؤطره، ومن المؤسسة التي فوضت له حق الكلام باسمها. وهكذا يتضح أن الكلام يستمد سلطته من خارج اللغة، ومن كونه صادرا عن شخص يملك سلطة. وتنحصر مهمته أساسا في تشخيص هذه السلطة وإبرازها والإحالة إليها. وبالجملة «نعاين أن المجهودات المبذولة لإيجاد مبدأ الملاءمة الرمزية لمختلف أشكال الحجاج، والبلاغة، والأسلوبية في المنطق اللغوي المحض محكوم عليها بالفشل إذا لم تقم علاقة بين الخصائص الخطابية، وخصائص من يتلفظ بها، والمؤسسة التي تحتم عليه التلفظ بها»[49].

وأخيرا، نحيل إلى كتاب المتلاعبون بالعقول[50]، الذي برهن فيه صاحبه هربرت أ. شيللر Herbert Schiller على تشخيص سيرورة التطويع الإعلامي بوصفه إحدى الأدوات الرئيسية للسيطرة على الجماهير. وإن كان عنصر الكلام لا يشغل إلا حيزا ضئيلا داخل الكتاب، فهو يلعب دورا أساسيا في إخضاع البشر، وقهرهم، وتحويلهم إلى مجرد منفذين للأوامر، وترسيخ الثقافة التجارية في أذهانهم (أو بتعبير أدق، ثقافة سلطة الشركات العملاقة) والأساطير الجديدة (انتفاء الصراع الاجتماعي، الطبيعة الإنسانية الثابتة، الحياد، الفردانية). يراعي صناع القرار (النخب الحاكمة، وأرباب الشركات الكبرى) أثناء إصدار التوجيهات السرية للتحكم في الجماهير والعالم بأسره اختيار الصيغ الكلامية الملائمة والمستساغة، وتوفير الوسائل الإعلامية المتطورة، وصناعة المعرفة واستطلاعات الرأي. وما يهم بالدرجة الأولى هو حفز الناس على ابتياع السلع المعروضة، والإقبال بالهمة على قيم الاقتصاد السلعي.

اكتفينا بهذه العينات من الكتب لبيان أن الكلام ليس فقط وسيلة للتعبير عن المشاعر والمواقف الشخصية، بل سلطة مفكر في حيثياتها وفعاليتها لتطويع الآخرين، وتغيير معتقداتهم. ولا يتأتى ذلك إلا إذا صدر عن شخص له سلطة الكلام، ويعرف كيف يستخدمها لاكتساب مزيد من الاعتراف والشرعية. ويفقد الكلام سحره وفعاليته عندما يستعمله المتكلم خارج المؤسسة التي تؤطره أو الجماعة التي وكلت إليه أمر التحدث باسمها.

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يونيو 2004

خاتمة

حاولنا فيما سبق أن نستكنه مفهوم الكلام في اختصاصات ومجالات متباينة. وقد تبين لنا منذ البداية أن تحديد المفهوم يقتضي النظر إليه من زاوية تطورية. وهكذا توقفنا عند اللحظات الحاسمة من تاريخه، ليس بهدف فقط استنتاج مختلف المعاني التي علقت به، بل لبيان ما ائتلف منها في تحديد طبيعته ووظيفته. وإن اختلفت التعاريف، فهي تتفق في كون الكلام فعلا فرديا صادرا عن إرادة المتكلم ومؤهلاته الذهنية واللغوية، وطريقة خاصة يعرف بها الفرد غيره ما في ضميره من الإرادات والاعتقادات، وجماعا من المواضعات والأفعال الكلامية التي تستدعيها مقامات معينة. وهذا لا يعني أننا نزعم أن فلانا له فضل السبق على آخر، بل نريد التوكيد أن هناك تقاربا في تناول الحدث الكلامي الذي يضطلع به الفرد «بحسب أحواله وقصده وإرادته واعتقاده، وغير ذلك من الأمور الراجعة عليه حقيقة وتقديرا»[٥١]. ومع ذلك يبقى الفرق الجوهري بين مختلف التعاريف في كون ما قدم وتلد منها بقي متشذرا ومتفرقا، واستخدم لأغراض خارجة عن اللغة (فلسفية، ودينية، وكلامية، وبلاغية،...). في حين أن ما حدث وطرف اندغم في نسق متكامل، وانبنى على أساس معرفي متين، واستعمل لأغراض لغوية صرف، وهذا ما حدث بالذات بعد صدور كتاب فرديناند دي سوسير «محاضرات في اللسانيات العامة». ومع ذلك ينبغي الاستئناس بكثير من التعاريف العربية القديمة التي تسعف على استكناه ما يدخل في جنس الكلام وصناعته ومرادفاته. فيما يخص الجانب الأول يقسم العرب عموما الكلام قسمين: الكلام المنظوم المقفى (الشعر) والكلام غير الموزون (النثر)، وكل واحد من الفنين يشتمل على فنون ومذاهب في الكلام[٥٢]. وفيما يتعلق بالجانب الثاني، فالكلام يعد ملكة شبيهة بالصناعة، لا يستوفي حقه من الجودة والكمال إلا إذا اجتمعت فيه فضائل الانتظام، والدربة، والفصاحة، والبلاغة، والإفادة، والصدق.

وإن اتفقت مختلف المجالات على إسناد الوظيفة نفسها إلى الكلام، فهي تتباين في طبيعة الخلفيات المنطلق منها:

١- يركز المجال الديني على الخلفية الأخلاقية للكلام. ولذا يحث على الكلام الطيب الذي يوجه الخلق إلى الصراط المستقيم، وينهى عن الفحش والمنكر.

٢- يعتبر الفكر اللغوي القديم واللسانيات الحديثة الكلام فعلا فرديا تبرز فيه كفاية المتكلم وهويته وانتماءاته المحلية والقطرية.

٣- كان لميخائيل باختين الفضل في تمييز الرواية الأحادية الصوت (التي تعتمد على لغة واحدة) من الرواية المتعددة الأصوات (التي تعتمد على أصوات متعددة). ففي هذه

الرواية الأخيرة، يصبح الكلام وسيلة لتفريد الشخوص، وإبراز هويتهم وانتماءاتهم الطبقية والعرقية، والكشف عن عيناتهم الأيديولوجية (موقفهم من الوجود)، واستجلاء مظاهر التعدد اللغوي وطرائق التشخيص الأدبي للغة (الأسلبة، المحاكاة الساخرة، التهجين، الأجناس المتخللة،...)».

٤- إثر تطور وسائل الإعلام تزايد الاهتمام بالكلام بوصفه وسيلة لتطويع الجمهور وتغيير معتقداته، واستجلاء الفوارق والأصول الاجتماعية. وفي السياق نفسه أصبحت التقنيات التواصلية للكلام تدرس في المجتمعات المتقدمة لتمثلها وتشغلها في مقامات محددة (الانتخابات، العرض التجاري،الإشهار،...) لكسب أكبر عدد من الجمهور.

هوامش البحث

1 انظر: محمد فؤاد عبدالباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٤م، ١٤١٤هـ، مادة كلم، ص٧٨٧ و٧٨٨، مادة قول، ص٧٢٢ و٧٢٣، مادة لغا، ص٨٢٥.

2 أبو حامد الغزالي، كتاب الأربعين في أصول الدين، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨، ص٨٢.

3 أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، حققه محمد علي النجار، ج١، دار الهدى للطباعة والنشر، ط٢، بيروت، لبنان، [د.ت]، ص٤٨.

4 ابن منظور، لسان العرب المحيط، أعاد بناءه على الحرف الأول من الكلمة يوسف خياط، دار الجيل، دار لسان العرب، بيروت، ج٥، ١٩٨٨، مادة كلم ص٢٩٠ و٢٩١.

5 المرجع نفسه، مادة لغا، ص٣٧٨.

6 يقول الله تعالى (لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف)، النساء ١١٤.

7 قال الرسول (صلى الله عليه وسلم):

- «إن الله لم يبعث نبيا إلا مبلغا، وإن تشقيق الكلام أو الخطب لمن الشيطان».
- «إن أحبكم إلي وأقربكم مني محاسنكم أخلاقا وإن أبغضهم إلي وأبعدهم مني مساوئكم أخلاقا الثرثارون والمتشدقون والمتفيهقون».
- «إن أبغضكم إلي وأبعدكم مني مجلسا الثرثارون والمتفيهقون والمتشدقون في الكلام».
- «يأتي على الناس زمان يتخللون الكلام بألسنتهم كما تتخلل البقرة الكلأ بلسانها».

8 ابن منظور، لسان العرب، م.س، مادة كلم، ٢٩٠ و٢٩١.

9 ابن جني، «باب القول على الفصل بين الكلام والقول»، الخصائص، ج١، م.س، ص، ص٥-٣٢.

10 أبو محمد عبدالله بن محمد سعيد بن سنان الخفاجي الحلبي، سر الفصاحة، دار الكتب العلمية، ١٩٨٢.

11 المرجع نفسه، ص٣٢.

12 المرجع نفسه، ص٩٣ و٩٤.

13 المرجع نفسه، ص٤٨.

14 المرجع نفسه، ص٤٨ و٤٩.

15 أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، البرهان في وجوه البيان، تحقيق أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، ط١، ١٩٦٧، ص١١٢-١٢٢.

16 المرجع نفسه ص٢٠٢ و٢٠٣.

17 عبدالجبار القاضي أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل، كلام مأخوذ من عبدالسلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، الدار العربية للكتاب، ليبيا / تونس، ١٩٨١، ص٢٨٩.

18 عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، تحقيق درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط١، ١٩٩٥، ص٥٥٤.

19 تبين لنا من خلال كثير من المصادر أنه تمت الإشارة إلى كثير من وظائف الكلام:

- التعبير: «أما حدها فإنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم» الخصائص، م.س، ص٣٣٠.
- الإفادة والاستفادة: «ليس المقصود من الكلام النطق فقط بل المتكلم يقصد أن يفيد سامعه ما في ضميره إفادة تامة، ويدل به عليه دلالة وثيقة» المقدمة، م.س، ص٥٨.

«لما كان الكلام أولى الأشياء بأن يجعل دليلا على المعاني التي احتاج الناس إلى تفاهمها بحسب احتياجهم إلى معاونة بعضهم بعضا على تحصيل المنافع وإزاحة المضار وإلى استفادتهم حقائق الأمور وإفادتها، وجب

أن يكون المتكلم يبتغي إما إفادة المخاطب أو الاستفادة منه» أبو الحسن حازم القرطاجني، منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن خوجة، دار الغرب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٦، ص٣٤٤.

- الإخبار: «وإذا ثبت أن الخبر وسائر معاني الكلام معان ينشئها الإنسان في نفسه، ويصرفها في فكره ويناجي بها قلبه ويرجع فيها إليه فاعلم أن الفائدة في العلم بها واقعة من المنشئ لها، صادرة عن القاصد إليها وإذا قلت في الفعل إنه موضوع للخبر لم يكن المعنى فيه أنه موضوع لأن يعلم به الخبر في نفسه وجنسه ومن أصله وما هو، ولكن المعنى أنه موضوع حتى إذا ضممته إلى اسم عقل منه». عبدالقاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، وقف على تصحيح طبعه وعلق على حواشيه السيد محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، ١٩٨٤، ص٢٥٥.

- الإفهام: «ما من أحد إلا وهو إذا عبر عما في نفسه بلغ غرضه في إفهام السامع عنه ما يريده على حسب استطاعته وما تساعد عليه آلاته». رسائل إخوان الصفا، عن عبدالسلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، م.س، ص٥٠.

«والإفهام إفهامان: رديء وجيد. فالأول لسفلة الناس، لأن ذلك غايتهم، وشبيه برتبتهم في نقصهم، والثاني لسائر الناس، لأن ذلك جامع للمصالح والمنافع. فأما البلاغة فإنها زائدة على الإفهام الجيد، بالوزن، والبناء، والسجع، والتقفية، والحلية الرائعة، وتخير اللفظ، وإحضار الزينة بالرقة والجزالة والحلاوة والمتانة». أبو حيان التوحيدي، المقابسات، تحقيق علي شلش، دار المدى، ط١، ١٩٨٦، ص٩٢.

- التواصل «إن الكلام الذي يراد به استصلاح العامة واستجماع الكافة، لا بد من أن يكون مرة مبسوطا ومرة موجزا، ومرة مستقصى بالإيضاح والإفصاح، ومرة مجموعا بالرمز والتعريض، ومرة مرسلا على الكتابة والمثل، ومرة مقيدا بالحجج والعلل، وعلى فنون كثيرة لا وجه لاستيفائها» المرجع نفسه، ص١٦٤.

20 أفرد عبدالسلام المسدي لهذه الخصائص الفصل الثالث الموسوم بـ «مقومات الكلام» في التفكير اللساني في الحضارة العربية، المرجع نفسه، ص٢٤٦ - ٢٦٣.

21 ابن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، م.س، ص٢٩٠.

22 ميخائيل باختين «اتجاهان في الفكر الفلسفي - اللساني»، في الماركسية وفلسفة اللغة، ترجمة محمد البكري، يمنى العيد، دارتوبقال، ط١، ١٩٨٦، ص٦٢- ٨٤.

23 وفي هذا الصدد بين فرديناند دي سوسير أن العلم الذي يهتم بالوقائع اللغوية مر بثلاث مراحل:

١- النحو المعياري المشيد على المنطق هو مادة معيارية، تسعى فقط إلى تقديم قواعد لتمييز الصواب من الخطأ.

٢- لقد سبق أن ظهرت بالإسكندرية مدرسة فيلولوجية. لكن الفيلولوجيا بوصفها حركة علمية لم تنشأ إلا على يد فردريك أوجست ولف Friedrich August Wolf سنة ١٧٧٧. وهي لا تعتبر اللسان موضوعها الوحيد، بل ما يهمها هو التأكد من نسبة النصوص، وتفسيرها، والتعليق عليها، وربطها بالتاريخ الأدبي، والتقاليد، والمؤسسات.

٣- تبدأ المرحلة الثالثة إبان الاضطلاع بمقارنة الألسن فيما بينها. وهذا ما مهد لظهور الفيلولوجيا المقارنة أو النحو المقارن سنة ١٨١٦. فحدد فرانز بوب Franz-Bopp العلائق التي تجمع بين السانسكريتية واللغة الألمانية في كتابه الموسوم بـ «نظام الصرف في السانسكريتية». ومع ذلك لم يكن له فضل السبق إذ سبقه المستشرق الإنجليزي و جونز W.Jones. ثم بعده ظهر باحث متميز يعقوب كريم Jacob Grimm. فأصدر ما بين سنتي ١٨٢٢-١٨٣٦ كتاب النحو الألماني، وكان له الفضل في إرساء

دعائم الدراسات الألمانية. وهناك أسماء أخرى في هذا المجال، نكتفي منها بذكر - على وجه التمثيل - بوت Pott، الذي انكب أساسا على البحوث الاشتقاقية، وكوهن Kuhn، الذي اهتم بالعلاقة بين اللسانيات والفيلولوجيا المقارنة.
انظر في هذا الصدد إلى:
F.de Saussure, Cours de linguistique générale, Payothéque, pour la nouvelle édittion, PP 13/19.

24 ميخائيل باختين، الماركسية وفلسفة اللغة، م.سا، ص٧٩.

25 Geneviève Chauveau, La linguistique, Encyclopédie Larousse, 1977, P 40.

26 L. Hjemslev, "Langue Parole" in Essais lingusitiques, Minuit, 1971, pp 79/90.

27 Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, "Langue et Parole" in Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Seuil, 1972, p158.

28 J. Moeschler, Argumnentation et Conversation, éléments pour une analyse pragmatique du discours, Hatier, 1985, p15.

29 ميخائيل باختين، الماركسية وفلسفة اللغة، م.سا، ص١٠٩ و١١٠.

30 المرجع نفسه، ص ٨١.

31 المرجع نفسه، ص ٢٢.

32 المرجع نفسه، ص ١١٠.

33 المرجع نفسه، ص ١٣.

34 ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة محمد برادة، دار الأمان، ط٢، ١٩٨٧، ص٩٠.

35 المرجع نفسه، ص ٨٩.

36 رولاند بارت، الدرجة الصفر للكتابة، ترجمة محمد برادة، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، ط٣، الرباط، ١٩٨٥.

37 G.Genette, "Discours du fécit essai de méthode", in Figures III, Seuil, 1972, p191/193.

38 انظر في هذا الصدد: كرستيان انجليت CH. Angelet وجان هرمان Jan Herman «السرديات»، في نظريات السرد من وجهة نظر إلى التبئير، ترجمة ناجي مصطفى، دار الخطابي للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٩، ص١١٠.

39 D. Cohn, La transparence intérieure Modes de représentation de la vie psychique dans le roman, Traduit de l'anglais par Alain Bony, Seuil, 1977, p96.

40 Pierre Van Den Heuvel, Parole Mot Silence, Pour une poétique de l'énonciation, JoséCorti, 1985, p155.

41 Ibid p49

42 Ibid P 67

43 Lane Mecier (G), La parole romanesque, Klincksieck, 198- P 320.

44 Ibid, P104

45 Ibid, P320

46 Ibid, P303

47 Godfrey Howard, Comment dire, Traduit et adapté de l'anglais par Liliane Charrier, First, 1991.

48 Pierre Bourdieu, Ce que parler veut dire, L'économie des échanges linguistiques, Fayard, 1982, pp 59/60.

49 Ibid p110/111.

50 هربرت أ.شيللر، المتلاعبون بالعقول، ترجمة عبدالسلام رضوان، عالم المعرفة، العدد ٢٤٣، الإصدار الثاني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ١٩٩٩/٥٦ - أبو محمد عبدالله بن سنان الخفاجي، سر الفصاحة، م.س ص٤٤.

51 عبدالرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، م.سا ص٥٦٢.

52 في هذا الصدد لا بد من الإشارة إلى أن سعيد يقطين تحوط من استعمال مصطلحات (على نحو الأدب، والنص) لم يتحدد وضعها الاعتباري إلا في العصر الحديث، وهذا ما حفزه على استخدام مصطلحات تراثية تؤدي الوظيفة نفسها تقريبا. وهكذا بحث في الكلام العربي في ذاته وصفاته وعلاقته لإقامة تصور لدراسة الأجناس والأنواع والأنماط. وضمن هذا التصور حدد الأجناس الكبرى للكلام العربي (الشعر والحديث والخبر) انطلاقا من صيغتي الكلام (القول والإخبار)، وبالنظر إلى الأداة (شعرا ونثرا)، وإلى وضع صاحب الكلام (المتكلم والراوي). وفي التجليات أكد على جنس واحد وهو السرد (بدلا من الخبر) بوصفه اسما جامعا (الجنس) لمختلف أنواع الكلام الذي يتحقق بواسطته، وداخله حدد نوعا محددا وهو السيرة الشعبية للبحث في حكائيتها وسرديتها ونصيتها.

انظر في هذا الصدد سعيد يقطين، الكلام والخبر مقدمة في السرد العربي، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٧.

ثبت المصطلحات

Actant (actanciel)	عامل (عاملي)
Acte de langage (de parole)	الفعل اللغوي (فعل الكلام)
Anti-manipulation	التطويع المضاد
Attente(s)	التنظر (ات)
Centrifuge	نابذ (من المركز)
Centripéte	جابذ (نحو المركز)
Co-énonciateur	المتلفظ المشارك
Compétence	الكفاية
Contraintes	قيود، إرغامات
Contrat Enonciatif	العقد أو الميثاق التلفظي
Conversation	المحادثة
Crise fiduciaire	أزمة استيثاقية (أزمة ثقة)
Enoncé	الملفوظ
Enonciation	التلفظ
Idéologéme	عينة أيديولوجية
Immanentisme	النزوع المحايث
Langue	اللغة
Langue	اللسان
Manipulation	التطويع
Norme	المعيار
objectiviste	موضوعاني
Panoplie	شكة، ترسانة
Parodie	المُحاكاة الساخرة
Parole	الكلام
Performance	الإنجاز
Pico-roman	الرواية التشكيلية
Pragmatique	التداولية
Roman monologique	رواية أحادية الصوت (مونولوجية)
Roman polyphonique	رواية متعددة الأصوات
Schéma	الخطاطة
Simulacre(s)	الشبيه (ج الشّباه)
Stylisation	الأسلبة
Subjectivste	ذاتوي
Translinguistique	العبر - لسانية
Usage	الاستعمال

عالم الفكر
العدد 4 المجلد 32 أبريل - يونيو 2004

حضور المتلقي في تأليف ابن قتيبة
مقدمة «عيون الأخبار» نموذجاً

د. جمال مقابلة (*)

١ - المتلقي سامعا وقارئا

المتلقي في سياق هذا البحث هو القارئ المفترض أو المتوقع، الذي كان سامعا إبان عصر الرواية، وبسبب من تداخل التأليف والرواية في ظل الحضارة العربية يكون المتلقي سامعا وقارئا في الوقت ذاته، وتحمل لغة التأليف في طياتها سمات اللغتين المكتوبة والمنطوقة معا.

فعلى الرغم من دخول الثقافة العربية في عصر تدوين حقيقي في بدايات النهضة العربية الإسلامية أواخر الدولة الأموية وأوائل الدولة العباسية، فما زالت آثار الرواية بادية في الكتابات الأولى ومستمرة في الكتابات التالية لذلك بدرجات متفاوتة، ففي العصر العباسي الثاني بقي النظر إلى الرواية على أنها الأصل، وكانوا يقولون في معرض الذم: «هل هو إلا لحانة صحفي» (ابن منظور، صحف) لمن يأخذ الصحف عن المشايخ (الجندي١٢)(**). وقد ذموا الصحف لأنها تحل محل الشيخ أو الأستاذ، فكيف لجلد أو عظم أو ورق (كاغد) أن يكون - وهو الميت - مصدرا للعلم وبديلا عن الإنسان الحي العالم؛ لذا قيل: نأخذ علمنا عن الأحياء ولا نأخذه عن الأموات.

فما زال النقل الشفوي وديوان السماع هو الغالب إبان ازدهار الحضارة العربية الإسلامية في القرن الخامس الهجري (التوحيدي ٢/١)، ولا أدل على استمرار هذا التقليد من أن الأصلين الكبيرين في الثقافة العربية الإسلامية: القرآن الكريم والسنة النبوية، ما زالا ينقلان مشافهة ورواية في أوساط دينية معينة إلى يومنا هذا.

(*) قسم اللغة العربية - الجامعة الهاشمية - المملكة الأردنية الهاشمية.

(**) جرى التوثيق بوضع اسم الشهرة للمؤلف ورقم الصفحة من الكتاب بين قوسين في المتن ذاته، وفي آخر البحث ثبت بالمصادر والمراجع مرتبة هجائيا حسب شهرة المؤلف كذلك، وفي حال تعدد الكتب للمؤلف الواحد تكون لها أرقام متسلسلة تظهر في المتن بين قوسين وكذا في الثبت.

وآثار الرواية كانت ظاهرة بوضوح في الكتابات الأولى، مثل كتابات الأصمعي (ت٢١٠هـ) والجاحظ (ت٢٥٥هـ) وابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) والمبرد (ت٢٨٦هـ) وغيرهم في الخطب أو المقدمات، وفي المتون التي تحفل بسلاسل الرواة لتوكيد صدق الخبر بالإسناد المنضبط المكتوب، وإن أثقل كاهل النص المؤلف، وما ذلك إلا خدمة لفكرة الموثوقية المسيطرة على الرواية الشفوية، والمندرجة كذلك على هذه الكتابة التأليفية (الأسد ١٧٩-١٨٣).

لذلك كله حفلت هذه الكتابة التأليفية بمظاهر متعددة تدل دلالة واضحة على أن المتلقي في هذه الكتب أو المقدمات هو سامع وقارئ في آن واحد معا. وأهم تلك المظاهر ما يلي:

أولا: افتتاح الكتب المؤلفة بصيغة تدل على النقل، مثل كلمة قال المؤلف أو المصنف أو فلان، مما يوحي بأن الكتاب قيل على مسمع قبل تأليفه.

ثانيا: افتتاح الكتب المؤلفة بخطبة (وهي المقدمة) تشتمل على عناصر الخطبة الشفوية المعهودة، من حمد لله، وثناء عليه، وصلاة على رسوله، ودعاء للكاتب وللقارئ أو السامع، ثم عرض للموضوع.

ثالثا: عدم تنسيق مواد كثير من الكتب المؤلفة، وظهور استطراد المتحدث فيها أكثر من انضباط أو تنظيم المؤلف لها، كما في «البيان والتبيين» و«الحيوان» للجاحظ و«الكامل» للمبرد.

رابعا: كثرة وجود كتب الأمالي والمجالس وغيرها، وهي التي تدل على أنها ألفت أصلا بالإملاء والقول، لا بالكتابة التأليفية المعهودة لاحقا.

خامسا: كثرة ورود صيغ الدعاء للمتلقي القارئ أو السامع في مفتتحات الجمل استمالة له أو تحببا إليه.

فهذه المظاهر جميعا وغيرها ساعدت على أن يكون المتلقي سامعا أكثر منه قارئا، ومن ثم فقد ضمن له هذا الأمر حضورا أجلى وأظهر في نصوص التآليف الأولى، حتى أمكن إطلاق لفظ المتلقي عليه؛ لأنها تجوز على السامع والقارئ معا. فطغيان حضور هذا المتلقي جاء أولا من صفة السماع فيه ثم من صفة القراءة.

وتجدر في هذا السياق ملاحظة أن المظاهر السالفة أو بعضها قد غدت من السنن المحببة في أساليب الكتابة والتأليف، فاستمر وجودها في عصور متأخرة تقليدا كتابيا لا يخلو من جمال وبراعة، كما هو شأن استخدام صيغة الدعاء للقارئ في الكتابة حتى يومنا هذا.

٢ - المقدمة بين المؤلف والمتلقي

عندما تتضام أجزاء الكتاب وتأتلف في مرحلة تالية، يتكامل مفهوم الكتاب التأليفي، فيغدو أكثر أمانة لذاته، وأشد إخلاصا لوحدته وتلاحمه؛ لذا تتراجع شخصية الكاتب المتحدث من بين ثناياه، ولا يعود للقارئ حضور كبير فيه، فلا يبقى أمام المؤلف إلا المقدمة، يفزع إليها ليلتقي قارئه فيها؛ لذلك يتعاظم دورها، وتصبح مركزية في بنية الكتاب، وتفصح عن حرارة اللقاء بين المؤلف والقارئ.

في المقدمة أو خطبة الكتاب - كما كانت تسمى سابقا - يكون اللقاء مباشرا بين كل منهما، فإما أن يمضي القارئ قدما ويلج الكتاب بسبب من قراءتها، وإما أن يتراجع إذا أخفق المؤلف في استمالته وإقناعه، لذلك استقرت المقدمة تقليدا راسخا في الكتابة على مر العصور، وتحددت لها ملامح كثيرة «لقد دأب مؤلفو الكتب منذ القديم على نهج سنة التمهيد لمؤلفاتهم بمقدمة غالبا ما تتضمن الإشارة إلى دوافع التأليف والمنهج والمضمون والهدف واسم المؤلف وكتابه، وخاصة في الكتب التراثية» (جمعي ٢٣٨)، وغدا من المعهود أن «المقدمات تكتب لشرح مناهج الكتب» (الشطي ١٦٠).

فهذه المقدمة أو تلك «تحاول تحديد زاوية النظر إلى العمل كما تحاول إبرازه باعتباره ثمرة إنتاج موجه بطريقة ما. وإنه لا بد من تقدير ذلك التوجيه، فهي إذن تدافع عن النص ضد عدم الفهم وضد التأويلات المغلوطة، كما تحرص على إعادة تداوله وإبراز رسالته، لكنها تبقى بدورها خطابا مكتوبا يحتاج إلى قراءة ويحتاج إلى تأويل» (خرماش ٤٩).

لذلك تبرز أهمية إعادة القراءة لكثير من المقدمات التراثية، لما تنطوي عليه من أهمية في قراءة تلك الكتب التي قدمت لها، أو في قراءة عصر التأليف، أو في قراءة تلك المقدمات إلى بعضها البعض: لقيمتها في ذاتها، ولأهميتها في بنية الكتاب بعامة، فالمقدمة «قد يعول عليها الكاتب كثيرا في جذب قارئه، أو في التأثير عليه أو في الإيعاز له باستراتيجيته الخاصة، ونظرا لأهميتها في مصاحبة النص، وفي تأطيره فقد أوليت أخيرا أهمية كبيرة في الدراسات الأدبية، وذهب البعض إلى حد اعتبارها جنسا أدبيا خاصا وبما يتغير تعريفه فقط أو تختلف النظرة إليه بحسب الاتجاهات والعصور» (خرماش ٤٩).

ونظرا إلى هذه الأهمية لم يكن غريبا أن بلغت مقدمة ابن خلدون ما بلغت من حيث الحجم في تأليفها، والأثر فيما تلاها من دراسات، حتى طبقت شهرتها الآفاق وقرئت قراءات متعددة على توالي العصور، وبها وحدها صار ابن خلدون من أشهر الكتاب العرب والعالميين.

ومن المقدمات الأخرى التي نالت شهرة كذلك في حقل محدد كالنقد، مقدمة ابن سلام الجمحي لكتاب «طبقات فحول الشعراء»، التي أعاد قراءتها سليمان الشطي في بحث مسهب، وبين أثرها في مسيرة النقد العربي، لما فيها من تنظيم، ولما تحوي من أفكار نقدية مبكرة، ونعتها بالتميز، ثم قال: «ولا أعرف مقدمة - بعد مقدمة ابن خلدون - أثارت واستوقفت الباحثين مثلما فعلت هذه المقدمة» (الشطي ١٥٧).

٣ - مقدمات ابن قتيبة وتأليفه

يمكن أن يقال الكلام السابق عينه عن مقدمة ابن قتيبة لكتاب «الشعر والشعراء» التي استكملت كثيرا من قضايا مقدمة ابن سلام وشرحتها. فمقدمة «الشعر والشعراء» تعد من أغنى المقدمات النقدية عند العرب، وقد أحلت صاحبها في مصاف كبار النقاد العرب القدماء، ولن تجد كتابا نقديا، أرخ

للنقد العربي القديم، أو عرض لقضاياه، لم يتكئ عليها أو يشر إليها لرسم ملامح تطور ذلك النقد. فقد كان من أبرز ما اشتملت عليه اهتمامها بالشعر دون الشاعر، وبأضرب الشعر وأوقاته، وتقاليد القصيدة، ومراعاة الحالة النفسية للقائل وللسامع معا (ابن قتيبة (١) ٥٩-١٠٤)، وهي مقدمة تنظيرية مهمة في باب النقد الأدبي (الدقاق ١٧٩).

وقد رأى بعض الباحثين أنها تشكل جزءا أول من الكتاب، ثم يأتي ما كتبه ابن قتيبة عن الشعراء أنفسهم ممثلا للجزء الثاني. وجاء هذا الاستنتاج مع طبيعة الكتاب وعنوانه، فأوله الشعر وآخره الشعراء (الجندي ١٤٦).

أما مقدمته لكتاب «أدب الكاتب» فلعلها أشهر مقدماته على الإطلاق، إذ قيل في الكتاب بسبب طولها «خطبة بلا كتاب» (ابن خلكان ٣/٤٣). وهي «وثيقة غنية عالية؛ لأنها تلقي ضوءا ساطعا على تاريخ ذلك العصر، مع ما فيها من نظرات وآراء متشائمة، وضوءا كثيرا أيضا على أسلوب الكاتب وطريقته في الكتابة» (الحسيني ١١٠).

وقد حظيت هذه المقدمة بعناية من القدماء حتى أفردها بعضهم بالشرح دون سائر الكتاب، كما فعل أبو القاسم الزجاجي (ت ٣٣٧هـ) (خليفة ١/٤٨) وأبو الكرم المبارك بن الفاخر النحوي (ت٥٥٠هـ) (الحموي ٥/٢٢٦٠ وخليفة ١/٤٨) اللذان كتب كل منهما كتابا مستقلا تحت عنوان «شرح خطبة أدب الكاتب».

كذلك وضع ابن قتيبة مقدمة مهمة لكتاب «المعارف»، عرفت بالكتاب ومنهجه، وسبب تأليفه، وضرورة الإلمام بمادته، وهو الكتاب الذي جعله المؤلف موجزا مختصرا ليسهل على القارئ والناسخ، فلا تفوت الفائدة منه، ولا يكل المرء في قراءته (ابن قتيبة(٢) ١-٧).

وللحق فإن مقدمات كتب ابن قتيبة جميعها تحتاج إلى قراءة متكاملة، وبحث مستفيض يفرد لها، وهي التي «كان لها صدى بعيد وأثر عميق» (فك ١٣٩). وهذه الدراسة محاولة أولى للوقوف على مقدمة كتاب عيون الأخبار وحدها، وتناولها من زاوية المتلقي فيها «وهذه المقدمة في الحقيقة تستحق وقفة من الباحث المتخصص، لأنها مسهبة وتفصيلية من ناحية، وهذا ما لم نألفه في كتب الأدب من قبل، ولأن المؤلف أثار فيها بعض الموضوعات المهمة من ناحية أخرى» (إسماعيل ١٦٤).

فابن قتيبة فاق كتاب عصره في أمرين مهمين، أولهما عنايته الفائقة بتبويب مادة مؤلفاته وترتيبها «وهذا العمل وحده يدل على خاصة أصيلة من خواص عقليته» (الحسيني ١٠١) وهو بذلك صاحب «عقلية مصقولة، وذهن منظم» (الجندي٢). والأمر الآخر هو اشتمال تلك المؤلفات على مقدمات ضافية دقيقة وشارحة، ومسهبة أحيانا، تدل على وعي مبكر جدا بدور المقدمة، وأثرها في توجيه القارئ قبل ولوج الكتاب.

وهذا الوعي بأهمية التقديم للكتب هو وجه آخر من وجوه تنظيمها وتبويبها في عصر غلب على كتابته أسلوب التلقين والإملاء والاستطراد. ونظرة فاحصة في فوضى تأليف كتب معاصريه مثل الجاحظ والمبرد وغيرهما تؤكد تفوقه في هذا الباب.

فالاضطراب أو الخلط التأليفي واضح كل الوضوح في كتب مثل «البيان والتبيين» و«الحيوان» للجاحظ، و«الكامل» للمبرد، وقد أشار ابن قتيبة ذاته إلى هذا الأمر، فوضع حدا له في كتبه، ونقد طريقة الجاحظ تحديدا في التأليف حين قال: «ويقول قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ويتبعه قال الجماز وقال إسماعيل بن غزوان كذا وكذا عن الفواحش، ويجل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أن يذكر في كتاب ذكرا فيه، فكيف في ورقة أو بعد سطر أو سطرين» (ابن قتيبة(٣) ٧٦).

وكان للجاحظ أثر ظاهر في تلميذه المبرد في كتاب «الكامل» كذلك، وربما أثر في كثير من الأدباء اللاحقين، وقد تبدو هذه السمة أيضا في كتاب البصائر والذخائر لأبي حيان التوحيدي (ت٤١٤ هـ) الذي فتن بالجاحظ «إن الناظر في كتاب البصائر يجد أن الكتاب يفتقر إلى أي نوع من الترتيب والتصنيف، فالمادة فيه تتوالى دون أي نظام... وهذا ما دفع الدارسين المحدثين إلى الجزم بأن أبا حيان اتبع في البصائر طريقة الجاحظ، وخاصة في كتاب البيان والتبيين» (القاضي ٢٣٨/٩) فلا غرابة بعد ذلك أن يحمل أحمد أمين الجاحظ مسؤولية الفوضى التي تسود كتب الأدب العربي فيما بعد (أمين ٣٩٢/١).

وإذا كان الجاحظ وضع مقدمة لكتاب «الحيوان»، أطال فيها القول، متحدثا عن كتبه، وما جاء من نقد لها على لسان متلق وهمي، فإن هذا المتلقي مغاير للمتلقي الذي نجده في مقدمات ابن قتيبة، وذلك أن هذا الأخير «يهدف إلى تفقيه الناس بلغة العرب، ومعرفة ما تلزم معرفته منها لفهم القرآن وأمور الدين ولم يكن الجاحظ من حيث هو معلم يهدف إلى مثل هذه الغاية، ولم يكن يحمل بين جنبيه دافعا مثل هذا الدافع، بل كانت غايته أن يسري عن قرائه، وأن يقدم لهم لونا من ألوان المعرفة التي يستطيبونها» (الحسيني ٦٢).

المتلقي في مقدمة كتاب الحيوان مفارق للمتلقي الواقعي في كثير من صفاته، واعتراضه على كتابات الجاحظ السابقة المتعددة، تحمل في طياتها دعاية من المؤلف بإشهارها والترويج لها بذلك التعداد. فالجاحظ يتوهم هذا القارئ أو المتلقي خدمة لذاته مؤلفا.

وهذا يناقض ما نجده عند ابن قتيبة الذي يجهد في تصور حالة المتلقي الفعلية أو الواقعية ليقدم له المادة المناسبة، وليخاطبه بما يفيده بوصفه متلقيا يستحق الرعاية ويحتاج إلى من يأخذ بيده، ففي كتاب «أدب الكاتب» ومقدمته يبين ابن قتيبة انحطاط المستوى العام للثقافة اللغوية الذي امتد إلى كتاب الدولة ووزرائها، لذلك ألف كتابه ذاك لعلاجه وكفاحه فالكتاب «يعلمنا كيف ينبغي للمسلم المثقف في القرن الثالث أن يعبر عن أفكاره بالنطق والكتابة» (فك ١٣٩)، ويرى كذلك إحسان عباس أنه غلب على كتب ابن قتيبة طابع الموجزات بسبب الغاية

التي ألفت من أجلها «ولما كان أكثر الشعوبيين أثرا وأبعدهم صوتا من طبقة الكتاب فقد حاول ابن قتيبة أن يؤلف لهم كتبا، يقرب إليهم بها المعرفة ويسهل عليهم تناولها ويجنبهم صعوبة الكتب المتخصصة؛ ولا بأس في أن يضع لهم في هذه الكتب شيئا من حكمة الفرس فذلك أدعى إلى تأليفهم وأقوى أثرا في صرفهم عن الكتب الفارسية الخالصة»(عباس ١٠٥) فابن قتيبة إذن عالم ومعلم وصاحب مذهب ديني وأخلاقي في تأليفه.

لذلك كله فإن البون شاسع بين أسلوبي الجاحظ وابن قتيبة في التقديم للكتب، وفي طريقة عرض موادها. فالأخير يشكو سوء الحال وتردي أوضاع الكتاب والمتأدبين وغيرهم، ولكنه يأخذ على عاتقه أن يرتقي بهم لغة وثقافة وخلقا، لموقفه الديني والأخلاقي. على حين يفرط الجاحظ في النقد الاجتماعي، وفي السخرية من أولئك الناس أنفسهم، ولا يهمه ما يعانون، ويميل في الوقت ذاته إلى الاستعراض بكتابته لهم فيستطرد مشرقا ومغربا غير آبه لمعاناتهم، وتبدو كتابته خالية من النظام والتسلسل، وهذا الأمر لا يمنع من النظر إلى ما فيها من سحر، وإلى صاحبها على أنه يتميز بشخصية تتجلى في تلك الكتابات، ويتميز بحسه الاجتماعي ومقدرته على إبراز النماذج البشرية وتحليل سلوكها النفسي والاجتماعي ولكن ابن قتيبة بزه في التنظيم والتبويب والتصنيف والاطلاع على الكتب الأجنبية (إسماعيل ١٦٨).

٤ - مقدمة عيون الأخبار

تعد مقدمة عيون الأخبار واحدة من أكثر المقدمات التراثية المبكرة دقة وإحكاما فهي عبرت بوضوح عن شخصية كاتبها، وعن تماسك كتابته وأبانت عن حقيقة الكتاب من جوانبه جميعا، ولعل المقدمة ومن ثم الكتاب بما فيه، يدلان معا على أن كتاب عيون الأخبار كان من أواخر ما ألف ابن قتيبة في حياته لما ينطويان عليه من دربة ومراس.

فإنعام النظر في هذه المقدمة من شأنه أن يعرف المرء بعقلية المؤلف التصنيفية الدقيقة، وبطبيعة المتلقي على اختلاف أحواله، وبهيكل الكتاب وبنائه الموسوعي. وقد ظهر الإحكام في فقرات المقدمة السبع والعشرين، التي توزعت على الموضوعات التالية:

ديباجة التقديم (ف١-٣)(*) دواعي التأليف (ف٤) موضوع الكتاب (ف٥) تسميته وأهميته (ف٦) الهدف منه (ف٧) الاحتجاج لبعض موضوعاته (ف٨-١٠) الدفاع عن تفاوت مستوياته (ف١١-١٢) مصادر الكتاب (ف١٣-١٤) أبوابه وفهرستها (ف١٥-٢٦) خاتمة التقديم (ف٢٧).

وقبل ديباجة التقديم ترد العبارة التالية قال الإمام أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري - رضي الله عنه - (ابن قتيبة(٥) ط)(**) التي تشير إلى أن المقدمة رويت أو أمليت

(*) ف: تعني فقرة من فقرات المقدمة، وهذه الفقرات متسقة في طبعات الكتاب جميعها؛ لذا أشرت إليها بالأرقام.

(**) ط وما يليها من رموز لاحقا هي رموز صفحات المقدمة الأبجدية حسب طبعة الكتاب المعتمدة في هذا البحث.

إملاء على عادة المتقدمين في تأليفاتهم، فمتلقيها هو القائل الأول لتلك العبارة، تلميذا كان أو ناسخا. وفي نعت ابن قتيبة بالإمام والترضي عنه توكيد للمقولة الشهيرة بحقه «هو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة» (ابن تيمية ١٨٧) وقد كان هذا الإمام القاضي من أبرز الأدباء الممثلين للتجديد السني في القرن الثالث الهجري (فك ١٢٨).

ديباجة التقديم - (ف١-٣)

إن صفات الذات الإلهية التي ينتقيها المؤلف في عبارته الأولى في ديباجته لا تخلو من دلالة في سياق تقديمها لهذا الكتاب، فهي صفات تفتح أفق المتلقي على رحابة تلك الذات، وتشيع جوا من التسامح والانطلاق، بمعانيها وبتكرار مضامينها في الجمل وبتقابلها الدال، فهو يحمد الله «الذي يعجز بلاؤه صفة الواصفين، وتفوت آلاؤه عدد العادين، وتسع رحمته ذنوب المسرفين، الذي لا تحجب عنه دعوة، ولا تخيب لديه طلبة، ولا يضل عنده سعي. الذي رضي عن عظيم النعم بقليل الشكر، وغفر بعقد الندم كبير الذنوب، ومحا بتوبة الساعة خطايا السنين» (ابن قتيبة(٥) ط). كما أن الصفات التي يصف المؤلف بها النبي من شأنها أن تشيع الجو ذاته، وأن تعزز المعاني التي هدف إلى بثها في نفس المتلقي، فالنبي هو البشير والسراج المنير، والهادي إلى الرضا، والداعي إلى المحبة، والدال على سبيل الجنة، فاتح باب الرحمة، ومغلق باب السخط (ابن قتيبة(٥) ط).

فهذه الصفات جميعا تركز اهتمامها في الابتعاد عن الانقباض، والتحلل قليلا من الخوف من مقارفة الإثم، فأبواب الحلال أوسع من مغاليق التحريم، وعلى المتلقي أن يتقبل ما سيأتي لاحقا بعيدا عن التزمت.

ولست أغالي إذا زعمت أن ديباجة المقدمة في الكتاب العربي القديم لا تخلو في أغلب الأحيان من مثل هذا التسهيم بالإشارة إلى طبيعة مراد المؤلف، وأن وصف الذات الإلهية أو صيغ الدعاء للقارئ أو للمؤلف أو للمسلمين عامة في المقدمة يكون متصلا بسبب بمحتوى الكتاب وطبيعته.

ولعل هذا ما هدف إليه الكاتب هنا حين انتقى واختار، ووطأ للكتاب ولموضوعات المقدمة التالية، فهيأ المتلقي لجو التسامح أملا في إقصاء أجواء التحريم والتزمت؛ لوعيه الدقيق بحالة أولئك المتلقين.

وفي الفقرة التالية أفاد من الإطار الديني العام بالإشارة إلى أن «زكاة العلم نشره، وخير العلوم أنفعها، وأنفعها أحمدها مغبة، وأحمدها مغبة ما تعلم وعلم لله وأريد به وجه الله تعالى» (ابن قتيبة(٥) ط) وهو بهذا يدافع مقدما عما سيأتي لاحقا فيربط العلم بالمنفعة المباشرة عمليا، وبالنية الخالصة دينيا. ثم يعطف على العلم والعمل ويلحمهما بالدعاء إلى الله في الفقرة الأخيرة من ديباجته.

ويظهر تكامل الديباجة في اكتمال عناصر الخطبة فيها، وهي التي تدل على الملامح الشفوية في بدايات التأليف عند العرب، فقد حوت حمد الله والثناء عليه ثم الصلاة على

الرسول - صلى الله عليه وسلم - ثم قول القائل أما بعد، وعرض للموضوع، وأخيرا اختتام بالدعاء، وذلك تمام الفقرات الثلاث الأولى. وهذه هي الخطبة المعهودة للكتب القديمة، لكن ابن قتيبة يقوم بعد ذلك بعرض مقدمته الضافية الجامعة.

دواعي التأليف - (ف٤)

إن كتاب عيون الأخبار يستكمل المهمة التي اضطلع بها كتاب «أدب الكاتب»، فالأمر الذي دعا ابن قتيبة إلى تأليف كتابه السابق هو ذاته الذي يحدوه إلى القيام باستكماله في هذا الكتاب «فأكملت له ما ابتدأت، وشيدت ما أسست» (ابن قتيبة(٥) ى) فإذا كان «شمول النقص، ودروس العلم، وشغل السلطان عن إقامة سوق الأدب» (ابن قتيبة(٥) ى) دافعه إلى تأليف (أدب الكاتب)، فهو دافع تعليمي وتربوي، وقد كان طلب إلى متلقي ذاك الكتاب - وهو مغفل التادب من الكتاب - وشرط عليه أن يعي ما فيه، وأن يحفظ عيون الحديث «ليدخلها في تضاعيف سطوره متمثلا إذا كاتب، ويستعين بما فيها من معنى لطيف ولفظ خفيف إذا حاور» (ابن قتيبة(٥) ى).

لكن المؤلف خشي على متلقيه أن يتهاون ويعجز او أن يضعف ويكل لخور طباعه، فوضع له هذه العيون المختارة والمنتقاة، وهي كتاب عيون الأخبار، ليريحه من كد التعب وطول البحث، وهو يدرك أهمية هذا العمل له «ذلك عمل من طب لمن حب، بل عمل الوالد الشفيق للولد البر، ورضيت منه بعاجل الشكر، وعولت على الله في الجزاء والأجر» (ابن قتيبة(٥) ى).

ابن قتيبة إذن يعنى بتحديد شخصية المتلقي، وهو المتادب، ثم يعنى بحالاته في الكتابة والمحاورة، كما أنه يدرك حالاته النفسية بما يعتريه من ضعف وعجز وتهاون فلا يكله إلى نفسه. ثم يشيع بينه وبين المتلقي ذاك جوا من الألفة، ويهبه قسطا من المحبة لينال منه الشكر عاجلا. لكنه يبقى متصلا بأفق أرحب، حين يرجو الجزاء والأجر من الله، لتاكده من علو شأن ما في كتابه من الوجهة الدينية الخالصة المرتبطة بهدفه النهائي منه.

فإذا اتضحت الصلة المتينة بين كتابي «أدب الكاتب» و «عيون الأخبار» الذي «يكمله في الغاية والمنهج» (سلام ٤٧)، فهل سيقصر ابن قتيبة كتابه الأخير على متلقي كتابه الأول؟

موضوع الكتاب، وتسميته وأهميته، والهدف منه - (ف٥-٧)

حين يبين المؤلف موضوع الكتاب، يفاجئ المتلقي بأنه ليس في القرآن والسنة وشرائع الدين وعلم الحلال والحرام، ولكنه مع ذلك دال على معالي الأمور، ومرشد إلى الأخلاق الكريمة. ويؤكد هذا الرأي أن الطريق إلى الله ليس واحدا ولا ينحصر تحديدا في الشعائر التعبدية من صلاة وصوم، أو في علم الحلال والحرام «بل الطرق إليه كثيرة، وأبواب الخير واسعة، وصلاح الدين بصلاح الزمان وصلاح الزمان بصلاح السلطان، وصلاح السلطان بعد توفيق الله بالإرشاد وحسن التبصير» (ابن قتيبة(٥) ى).

هذه نزعة إنسانية عامة تؤمن بالخير المطلق، وتقر بتعدد الطرق إلى الله، أي بالخروج من الدائرة الضيقة للدين الواحد، والدخول في رحابه الفكر الإنساني العام. ولعل ابن قتيبة يقدر بوعي قوة التيارات الأجنبية التي تتكالب على الناس في عصره: لذا يريد للخطاب الديني الإسلامي أن يخرج من إطار الشعائر التعبدية المحدودة إلى فضاء روحي أوسع، فيؤكد أهمية هذا التوجه باتساع أبواب الخير أولا، وبتقديم أثر السلطان على القرآن في إقامة الحق ومن ثم في إقامة أمر الدين ذاته. وانتصاره الأجلى يكون للمعرفة التي تشكل القوة الأولى. فالمفكر أو العالم هو المرشد المؤثر في السلطان والسلطان هو المؤثر في الزمان والزمان هو المؤثر في الدين أخيرا.

فالحجاج المنطقي الذي ختم به المؤلف هذه الفقرة يقابل صرامة البيان الصادم الذي واجه به المتلقي في بداية الفقرة ذاتها حين عرف موضوع الكتاب بالسلب فنفى الصفة الدينية عنه، وهذه - حسبما أرى - من أهم أفكار المقدمة جرأة واتساع أفق.

أما موضوع الكتاب الذي صار علما عليه فهو عيون الأخبار كما يصرح بذلك منتصرا لمحتوى الكتاب، بإضافة صفة عيون إلى الأخبار، معليا من شأن تلك الأخبار، وواعيا بأهمية إثبات ذكر العنوان في سطور المقدمة، خلافا للكثير من الكتب التراثية التي يستشكل الأمر في تحديد عنواناتها بدقة. ولعل العنوان من العلامات المهمة والشواخص المؤثرة في المتلقي كثيرا، فقد قال ميشيل هاوزر «قبل النص هنالك العنوان، وبعد النص يبقى العنوان» (خرماش٤٩) ثم يضيف ابن قتيبة منتصرا لهذه الأخبار قوله «هي لقاح عقول العلماء، ونتاج أفكار الحكماء، وزبدة المخض، وحلية الأدب، وأثمار طول النظر والمتخير من كلام البلغاء وفطن الشعراء وسير الملوك وآثار السلف» (ابن قتيبة(٥) ك). وبذا يؤكد أن وصفها بالعيون لم يكن جزافا، بل لأنها تستحق هذا الوصف بجدارة، فشرفها من شرف أصحابها، وقيمتها في أنها مختارة ومنتقاة بعناية من تلك المصادر المهمة المتنوعة.

وحفاظا على موقفه الديني وانسجاما مع توجهه الأخلاقي العام، خص موضوع الزهد دون سواه بعنايته في الكتاب، ومقابل ذلك جعل فيه النادرة الطريفة والفطنة اللطيفة والكلمة المعجبة والأخرى المضحكة «لئلا يخرج عن الكتاب مذهب سلكه السالكون وعروض أخذ فيها القائلون» (ابن قتيبة(٥) ل). وهذا يفضي بنا إلى تلمس الرؤية العامة التي كان يراها المؤلف للصلة ما بين الحياة الواقعية وحياة الكتب، وعلى الأخص كتب الأدب العام التي تمتاز بالموسوعية، وتشكل وعاء حاويا لما أمكن من حوادث الواقع، أي هي توازي الوجود الفعلي، وتحاول استيعاب حركة الواقع المتحقق في الحياة، والتجارب المتعددة، ونقل ذلك كله ليغدو تجارب وخبرات،.لكنها على الورق، وبذا راح يبحث المؤلف عن أقوال في كل مذهب سلكه السالكون، وعروض أخذ فيها القائلون.

أما الملحظ النفسي لهذا التنوع فيصرح به المؤلف بقوله «لأروح بذلك عن القارئ من كد الجد وإتعاب الحق، فإن الأذن مجاجة وللنفس حمضة» (ابن قتيبة(٥) ل) مؤكدا أن هاجسه الأول والأخير يبقى هو المتلقي، لذا فقد عني بحالاته كلها، فكلما نوع في المعارف والأخبار، وحدد معالمها، أشار إلى الهدف من ذلك بالنسبة إلى هذا المتلقي. ويحسن هنا أن نتقصى أحواله وتجلياته المتعددة التي فصل فيها المؤلف القول بعباراته هو:

«وهذه عيون الأخبار نظمتها لمغفل التأديب تبصرة، ولأهل العلم تذكرة، ولسائس الناس ومسوسهم مؤدبا، وللملوك مستراحا من كد الجد والتعب، وصنفتها أبوابا وقرنت الباب بشكله والخبر بمثله والكلمة بأختها؛ ليسهل على المتعلم علمها، وعلى الدارس حفظها، وعلى الناشد طلبها.. جمعت لك منها ما جمعت في هذا الكتاب؛ لتأخذ نفسك بأحسنها وتقومها بثقافها، وتخلصها من مساوي الأخلاق، كما تخلص الفضة البيضاء من خبثها، وتروضها على الأخذ بما فيها من سنة حسنة وسيرة قويمة وأدب كريم وخلق عظيم وتصل بها كلامك إذا حاورت، وبلاغتك إذا كتبت، وتستنجح بها حاجتك إذا سألت، وتتلطف بالقول إن شفعت، وتخرج من اللوم بأحسن العذر إذا اعتذرت، فإن الكلام مصايد القلوب والسحر الحلال، وتستعمل آدابها في صحبة سلطانك وتسديد ولايته ورفق سياسته وتدبير حروبه، وتعمر بها مجلسك إذا جددت وأهزلت، وتوضح بأمثالها حججك، وتبذ باعتبارها خصمك حتى يظهر الحق في أحسن صورة، وتبلغ الإرادة بأخف مؤونة، وتستولي على الأمد وأنت وادع، وتلحق الطريدة ثانيا من عنانك، وتمشي رويدا وتكون أولا. هذا إذا كانت الغريزة مواتية والطبيعة قابلة والحس منقادا. فإن لم يكن كذلك ففي هذا الكتاب لمن أراه عقله نقص نفسه وأحسن سياستها، وستر بالأناة والروية عيبها، ووضع من دواء هذا الكتاب على داء غريزته وسقاها بمائه وقدح فيها بضيائه، ما نعش منها العليل وشحذ الكليل وبعث الوسنان وأيقظ الهاجع حتى يقارب بعون الله رتب المطبوعين. ولم أر صوابا أن يكون كتابي هذا وقفا على طالب الدنيا دون طالب الآخرة، ولا على خواص الناس دون عوامهم، ولا على ملوكهم دون سوقتهم، فوفيت كل فريق قسمه، ووفرت عليه سهمه، وأودعته طرفا من محاسن كلام الزهاد.. وأشباه ذلك، لعل الله يعطف به صادفا، ويأطر على التوبة متجانفا، ويردع ظالما، ويلين برقائقه قسوة القلوب» (ابن قتيبة(٥) ى - ل).

فإذا كانت مادة الكتاب تمثل بشمولها جوانب الحياة كلها، فمتلقي الكتاب يجب أن يمثل أيضا جميع الناس، لذا فقد جعله ابن قتيبة موجها إلى المتأدبين والعلماء، وسائسي الناس ومسوسيهم، أو خواص الناس وعوامهم، أو ملوكهم وسوقتهم. فلم تخرج طبقة من الناس عن إطار التلقي، ولم تخرج فئة أو طائفة أيضا، فلم يخص به طالب الدنيا دون طالب الآخرة، حرصا على ذلك الشمول.

وكما دعت مواد الكتاب، الممثلة لجوانب الحياة جميعها، إلى التنوع في شخصية المتلقي كذلك ساهمت في التعامل مع حالاته كلها، حرصا على موسوعية الكتاب، وإيمانا بتلك الموسوعية الشاملة. فهدف المؤلف - كما يصرح في المقدمة - موجه إلى تربية المتلقي نفسيا وخلقيا ودينيا واجتماعيا وعلميا، والفقرة السابقة تحمل في طياتها مستندا إلى ذلك كله.

فالتربية النفسية والخلقية والدينية تتمثل في تثقيف النفس، وتخليصها من مساوئ الأخلاق، وترويضها على الأخذ من السنة الحسنة والسيرة القويمة والأدب الكريم والخلق العظيم. وكذلك يهتم المؤلف بذوق المتلقي أيما اهتمام، فإذا كان صاحب ذوق رفيع وغريزة مواتية فإن هذه المواد المبثوثة في الكتاب تساعده على بلوغ رتبة أرفع ويصير سابقا بفضلها. أما إذا كان سقيم الغريزة أو الطبع فإن هذه المواد تساعده على رفع ذائقته؛ لأن منها ما ينعش العليل ويشحذ الكليل ويبعث الوسنان ويوقظ الهاجع. وكذلك من مهمات الكتاب أن يعيد الصادف أو المنحرف إلى الطريق القويم، والعاصي إلى التوبة، وقاسي القلب إلى الحق بما في الكتاب من عبر تلينه وتعيده إلى ذلك.

أما التربية الاجتماعية فهي تتمثل في العناية بحالات المتلقي في المحاورة والمكاتبة، والسؤال والشفاعة، والاعتذار، والجدل والهزل، والاحتجاج والخصومة، وصحبة السلطان ورفقته. وهذه جميعها تجعل المرء منتصرا على نفسه أولا وعلى الآخرين تاليا. «وتلحق الطريدة ثانيا من عنانك وتمشي رويدا وتكون أولا». وهذا يشير بوضوح إلى المسؤولية التي يضطلع بها ابن قتيبة المصالح أو المفكر الذي يريد أن يربي أفراد المجتمع تربية هادفة في عصر مضطرب ومتلاطم الأمواج.

وأما التربية العلمية فلعلها ظاهرة فيما سبق كله. ويضاف إليها أن تنظيم مادة الكتاب أصلا هدف المؤلف من ورائها إلى التسهيل على المتعلم والدارس والناشد ليتسنى لهم جميعا التعلم والحفظ والطلب. وربما كان هذا هو السر في تماسك المقدمة وإسهابها لتقدم الكتاب أفضل تقديم.

فالمؤلف - وإن كان مغاليا في نظرته لأهمية كتابه في إفادة المتلقي - يبقى مدركا لأهمية الثقافة الموسوعية، ومقدرا لها في عصر اصطراع المذاهب والمبادئ والأفكار، وموقنا أن هذه الاتجاهات المتصارعة لا يخلو كل منها من عناصر فائدة وجمال، ولا سبيل إلى جعل المثقف المسلم قادرا على التعامل معها والإفادة منها إلا بإشاعة الثقافة الموسوعية لتقبل المتناقضات على أرض دينية وأخلاقية صلبة، لذلك كله أراد ابن قتيبة للمسلم في كتابه هذا أن يدرك نواحي الجمال في العالم المحيط به دون أن يقع أسير مذهب ضيق أو فكر محدود.

وعلي الرغم من أهمية هذه الرسالة التي يضطلع بها الكتاب وجوهريتها، فقد أصر المؤلف على أن ينهج فيه أسلوب المزج بين الجد والهزل، إدراكا منه لطبيعة النفس البشرية، وتفهما

منه لحالة المتلقي النفسية، لكن المتزمتين من المتلقين ممن يتشدقون بالتدين قد يكون لديهم على ذلك اعتراض، فكيف ابتدرهم المؤلف بالرد، وهاجمهم قبل أن يعترضوا على الكتاب، وهو ما زال يود الإبقاء عليهم ضمن المتلقين؟

الاحتجاج لبعض موضوعات الكتاب - (ف٨-١٠)

يقول المؤلف موجها كلامه إلى المتلقي المتزمت، مؤكدا مخاطبته بكاف الخطاب الدالة على الإفراد، تخصيصا وتقليلا: «وسينتهي بك كتابنا هذا إلى باب المزاح والفكاهة، وما روي عن الأشراف والأئمة فيهما، فإذا مر بك - أيها المتزمت - حديث تستخفه أو تستحسنه أو تعجب منه أو تضحك له، فاعرف المذهب فيه وما أردنا منه، واعلم أنك إن كنت مستغنيا عنه بتسكك، فإن غيرك ممن يترخص فيما تشددت فيه محتاج إليه، وأن الكتاب لم يعمل لك دون غيرك، فيهيأ على ظاهر محبتك، ولو وقع فيه توقي المتزمتين لذهب شطر بهائه وشطر مائه، ولأعرض عنه من أحببنا أن يقبل إليه معك. وإنما هذا الكتاب مثل المائدة تختلف فيها مذاقات الطعوم لاختلاف شهوات الآكلين» (ابن قتيبة(٥) ل).

فلعل من باب المراس في الحجاج أن يجعل ابن قتيبة المتزمت واحدا، فيفرده في الخطاب، ويوجه إليه الكلام بالتخصيص في الوقت الذي يخلع فيه على نفسه صفة الجمع «وما أردنا منه» فالمؤلف يمثل صوت الجماعة - والجماعة غالبة - أما المتزمت فإنه لا يمثل إلا ذاته وحسب. ونلحظ أسلوبا آخر يضعف المتلقي المتزمت هو أن يجعله المؤلف مفعولا به للكتاب مرة «سينتهي بك كتابنا» وللحديث أخرى «فإذا مر بك أيها المتزمت حديث» فيكون المتلقي بذلك منفعلا أكثر منه فاعلا. وأخيرا يتذرع المؤلف بأن المزاح والفكاهة في كتابه - وهما ما قد يعترض عليهما المتزمت - إنما يصدران عن الأشراف والأئمة، فكيف لهذا المتزمت - الذي يجل الأشراف والأئمة - أن يقدح بهم برفض ما يمكن أن يكون صدر عنهم؟

بعد ذلك يرفع ابن قتيبة من وتيرة الحجاج، بأن استغناء المتزمت عن بعض ما في الكتاب بحجة التمسك بالدين أو التنسك، إنما يمثل حالة خاصة به وحده، لا يشاركه فيها الآخرون، ممن يرون الأمور على وجه آخر أكثر انفتاحا، وهؤلاء الآخرون من الناس هم غاية المؤلف وهدفه إلى جانب أولئك المتزمتين؛ لأن الصنفين معا يمثلان الحياة والواقع. وإن المؤلف ليدرك أن الكتاب لو سار على خط صنف دون آخر لفقد شطرا من بهائه وشطرا من مائه، ومن ثم لفقد قسما كبيرا من القراء الذين يريدهم أن يقبلوا عليه.

بذلك يضرب لنا ابن قتيبة مثالا لسعة أفق المفكر الذي ينزع إلى المعنى الإنساني العام المستند إلى طبيعة بشرية غير محدودة بفكر ديني معين، فالنفس البشرية تنزع إلى المزاح وإلى خلط الجد بالهزل أكثر من ميلها إلى إشاعة حمية الحرص والتوقي بسبب عقيدة متزمتة أو فكر منغلق.

ثم يلجأ المؤلف إلى إثبات رأيه بصياغة أمثولة للكتاب، هذه الأمثولة تقوم على فكرة الإباحة الدينية لأنواع الطعام المختلفة، فهي أنواع كثيرة ومباحة، لكن شهوات الآكلين هي التي تحكم الإقبال على صنف دون آخر، تبعا لما صرح به وهو الذوق. ومقولة الذوق هذه تنطبق على الطعام وعلى القراء بالأسلوب ذاته. ومن هنا لم يحصر ابن قتيبة كتابه في دائرة رغبة التقوى والتزمت، وإن كان حريصا على أن يبقى هؤلاء المتزمتون من بين أفراد الكتاب، لذلك عنّى نفسه أن يشرح لهم، وأن يشرح لهم، وأن يحتج لقضيتين على درجة عالية من الأهمية وبشيء من التفصيل؛ لأنه يتوقع من هؤلاء القوم أن يطعنوا في الكتاب بسببهما.

أما القضية الأولى فهي وجود حديث فيه إفصاح بذكر عورة أو فرج أو وصف فاحشة، قد تستثير خشوع أو تخاشع ذلك المتزمت وتقواه فيعرض عن الكتاب. واحتج ابن قتيبة لذلك بأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأبو بكر وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهما - قد أفصحوا جميعا في أحاديث لهم بذكر العورات دون أن يكنّوا، حيث كان الإفصاح ضروريا، ولم يكن المقصود به إيذاء عرض أحد. ذلك أن مجرد ذكر العورة ليس من الحرام في شيء. وهذا النوع من الذكر أو الإفصاح هو الذي يرد في كتاب عيون الأخبار. ثم يحترز المؤلف لذلك فيقول: «ولم أترخص لك في إرسال اللسان بالرفث على أن تجعله هجيراك على كل حال، وديدنك في كل مقال، بل الترخص مني فيه عند حكاية تحكيها أو رواية ترويها، تنقصها الكناية ويذهب بحلاوتها التعريض، وأحببت أن تجري في القليل من هذا على عادة السلف الصالح في إرسال النفس على السجية والرغبة بها عن لبسة الرياء والتصنع. ولا تستشعر أن القوم قارفوا وتنزهت، وثلموا أديانهم وتورعت» (ابن قتيبة(٥) م).

إذن ما زال البعد التربوي مسيطرا على منهجية المؤلف وأهدافه، فهو يخشى أن يحتج عليه المتلقي من هذا الباب فيبتدره بالتوضيح، بأنه لا يقبل له رفث اللسان، لكنه ترخص له في ذلك عند الحكاية والنقل؛ لأن الأمر يتعلق بنظرة ابن قتيبة إلى نجاح توصيل الخبر، فأي خبر - يخشى أن يؤثر تغيير الكلام فيه، من إفصاح إلى كناية، فيذهب بحلاوته - يغدو خبرا باهتا أو ناقصا، ومن ثم غير منسجم مع سجية النفس وطبيعتها؛ لأنه لم يراع شروط التوصيل الناجح بين المرسل والمتلقي. فالرسالة اللغوية الناجحة هي التي تنقل الخبر بصدقه فتتقبلها النفس، وإلا عد ذلك من باب العي؛ فالعلة لغوية نفسية وليست دينية أخلاقية ولا تعارض. وهذا هو الصدق الفني في التعامل مع الأخبار، وهو دال على أفق نقدي واسع، وعلى استيعاب لجوهر عملية التأليف، وعلى وعي مبكر بأهمية سلامة التوصيل في اللغة دون أن تخدش الرسالة بين المرسل والمتلقي بدعوى الأخلاق أو التدين.

أما القضية الأخرى في هذا السياق، فهي متصلة بالسابقة بسبب، وتختص بمسألة اللحن اللغوي في النادرة أو الطرفة أو الخبر أو الحديث. فقد أصر ابن قتيبة على ضرورة رواية

النادرة المشتملة على اللحن كما هي؛ ذلك أن بعض الألفاظ الملحونة فيها قد تكون هي سر جمالها وحلاوتها، فإذا حاول الناقل تصويبها أساء إليها من حيث لا يعلم «ألا ترى أن هذه الألفاظ لو وفيت بالإعراب والهمز حقوقها لذهبت طلاوتها ولاستبشعها سامعها، وكان أحسن أحوالها أن يكافئ لطف معناها ثقل ألفاظها» (ابن قتيبة(٥) ن).

فعلى الرغم من أن ابن قتيبة، كما يشير شارحه البطليوسي ينصب نفسه محاميا عن مبدأ «تنقية اللغة العربية» المتطرف (فك ١٤٠)، لم يمنعه هذا الأمر من رواية النادرة بلحنها لحسه النقدي، ولحرصه على إمتاع المتلقي، بالحفاظ على سلامة التوصل اللغوي. وهو بذلك يؤكد المبالغة في جدية الحديث بدعوى التقوى، أو الانتصار لنحو اللغة في سياق الهزل والإمتاع بدعوى الحفاظ على العربية، مناقض لطبيعة النفس البشرية، وفيه زيادة تزمت وتطرف.

وليس من شك في أن ابن قتيبة يصدر في موقفه السابق عن تأثر ظاهر بالجاحظ الذي قدم رؤية نقدية متطورة حيال خلط الجد بالهزل وحيال اللحن في النوادر. فهو يقول: «إن سمعت بنادرة من نوادر العوام، وملحة من ملح الحشوة والطغام، فإياك أن تستعمل فيها الإعراب، أو أن تتخير فيها لفظا حسنا أو أن تجعل لها من فيك مخرجا سريا، فإن ذلك يفسد الإمتاع بها، ويخرجها من صورتها، ومن الذي أريدت له، ويذهب استطابتهم إياها واستملاحهم لها» (الجاحظ(١) ١/١٤٥-١٤٦) وقد ذكر الجاحظ ذلك في كتبه مرارا (الجاحظ(٢) ٢٨٢/١ و(٣) ٤٠)، وقدم عمر الدقاق دراسة مفصلة لموقف الجاحظ هذا وعرضه بتفصيل (الدقاق ١٦٣-١٨٦) ويبقى موقف ابن قتيبة بتمامه في هذا الباب منطلقا من موقف الجاحظ.

ولست أغالي حين أقول إن هذه النظرة عند هذين الكاتبين المتقدمين زمنيا تبين عن موقف نقدي متطور، وأهم جوانب هذا الموقف أن الناقد منهما يعي أثر التوصيل اللغوي الناجح في المتلقي، فلا يجوز العدول عن نص الكلام انتصارا لخلق أو لدين أو للغة فصيحة؛ لأن ذلك قد يسلب الكلام متعته ومعناه، إن لم يود به كله.

كذلك على الناقد - ومن ثم على المؤلف - أن يعي الحالة النفسية للمتلقي فيطرفه بخلط الجد بالهزل، ويسمعه ما يحب ليستميله إليه. وعليه أخيرا أن يقدر ضرورة موافقة الكلام لصاحبه، فلا ينطق العامي باللغة الفصيحة؛ لأن ذلك مناقض لطبيعة الأشياء وحقيقتها.

والمسألة الأخيرة الواردة في الفقرة السابقة طال حولها النقاش في العصر الحديث تحت باب ضرورة إنطاق الشخوص في الرواية أو القصة أو المسرحية بلغتها العامية أو بلغة فصيحة، وتشعبت الآراء في ذلك فالذين يخشون على اللغة العربية الفصيحة ويذهبون إلى الرفع من شأنها يريدون أن يفرضوا على الأدباء التزام الفصيح على لسان الشخوص جميعا، ولو كانوا من العوام أو السوقة، غير آبهين للصدق الفني أو مناسبة اللغة لمتحدثها، أو واقعية التصوير لحقيقة الشخصية، ولو قرأوا الجاحظ وابن قتيبة قراءة متأنية لخففوا من غلواء نظرتهم تلك.

الدفاع عن تفاوت مستويات الكتاب: (ف١١-١٢)

إن اليقظة النقدية التي يتعامل بها ابن قتيبة مع المتلقي تنعكس بجلاء على نظرته إلى كتابه، وتتيح له أن ينقده قبل أن يصل إلى يد المتلقي، لذلك يدرك المؤلف ذاته أن في كتابه تفاوتا أو تباينا في المادة على المستوى الفني في الأخبار والأشعار. وعلى المستوى التنظيمي في توزيع تلك الأخبار والأشعار على الأبواب والفصول، فكيف يأتي دفاعه عن هذا التفاوت في مستوييه؟

بحرص واضح يحافظ المؤلف على مخاطبة المتلقي بكاف الخطاب، فيبقى قريبا منه، ويكاشفه بحقيقة ما سيرد في الكتاب قائلا: «وإن مر بك خبر أو شعر يتضع عن قدر الكتاب، وما بني عليه فاعلم أن لذلك سببين: أحدهما قلة ما جاء في ذلك المعنى مع الحاجة إليه، والسبب الآخر أن الحسن إذا وصل بمثله نقص نوراهما ولم يتبين فاضل بمفضول. وإذا وصل بما هو دونه أراك نقصان أحدهما من الآخر الرجحان». (ابن قتيبة(٥) ن).

فابن قتيبة يدرك بحسه النقدي تفاوت المستوى الفني في الأخبار والأشعار في كتابه ويعلل ذلك بالسببين اللذين ذكرهما. لكنه بذكاء يحاول التشكيك بكثرة وجود هذا التفاوت، فيضع الأمر في جملة بأسلوب الشرط قاصدا التقليل، ومبينا أنه يكون في خبر أو شعر، مفردا ذلك دون أن يجمع للإيهام بالقلة، أي قد يمر ذلك في خبر أو شعر وحسب.

والسبب الأول لهذا التفاوت الفني ناجم عن موسوعية الكتاب، وتمسك مؤلفه بأن يجعله ممثلا لجوانب الحياة جميعها. فهو ينقل الخبر والشعر وإن كانا دون قدر الكتاب لتتحقق الفائدة المرجوة من الكتاب، وهي التي ينهي الفقرة بها مشيرا إلى ضرورة أن تتكامل شخصية المتلقي وثقافته بتكامل مادة الكتاب، خشية أن يمر به موقف فلا يجد ما يسعفه لبلوغ مرامه فيه.

ثم رأى ابن قتيبة أن يعلل السبب الآخر بالاستناد إلى خبرته النقدية، فهو يقدم للمتلقي تلك الخبرة التي من شأنها أن تعلل التفاوت بين الأشياء بعلة ذوقية خالصة. فالأشياء الجميلة أو الحسنة، إذا تضام بعضها إلى بعضها الآخر نقص ما فيها من جمال وحسن، ولم يعد من السهل تبين الأجمل أو الأحسن. وكذلك إذا وصل الحسن بما هو دونه اتضح أن هذا الأخير أكثر نقصا، وإنما ظهر ذلك فيه لأنه كان موصولا بما هو أحسن منه بشكل ظاهر، أي لو ترك وحده فربما كان أقل نقصا مما بدا، أو لم يتضح لفاحصه أنه يمثل هذا النقص، وبهذا فإن المؤلف يقرر مبدأ نقديا عاما في تعليل الجودة والرداءة في الأشياء في حال اجتماعها معا في سياق واحد.

وبخصوص دفاعه عن تفاوت الأخبار والأشعار في انتظام توزعها علي الأبواب والفصول، في الكتاب يقول مخاطبا المتلقي أيضا: «وإن وقفت على باب من أبواب هذا الكتاب لم تره مشبعا فلا تقض علينا بالإغفال حتى تتصفح الكتب كلها، فإنه رُبَّ معنى يكون له موضعان وثلاثة مواضع فنقسم ما جاء فيه على مواضعه، كالتلطف في القول يقع في كتاب السلطان ويقع في كتاب الحوائج ويقع في كتاب البيان» (ابن قتيبة(٥) س).

فهو إذن يصر على تكامل كتابه وموازاته للحياة كل الحياة، لذا يرى أن على المتلقي أن يقرأه بهذه الروح أو النظرة، فلا يجعله أبوابا منفصلة أو فصولا مقطعة، لأنه كتاب موصول يصدر عن رؤية شاملة ومتكاملة للحياة وللمتلقي، والدليل الذي ساقه على تنازع الأبواب أو الفصول لموضوع محدد هو الذي يجعل القارئ أو المتلقي منصفا للكتاب ولصاحبه فلا يقضي عليه بالإغفال قبل أن ينظر فيه كله. وبهذا ينفي المؤلف عن كتابه رذيلة التكرار ببراعة، فقد أبى أن يعيد الخبر ذاته في أبواب الكتاب أو فصوله حيثما اقتضى الأمر ذلك؛ لأن التكرار باعث على الملل، ومخل بنظام الكتاب.

مصادر الكتاب: (ف١٣-١٤)

تنتظم مصادر كتاب عيون الأخبار - كما يوضحها المؤلف في مقدمته - في أصلين كبيرين هما: المرويات الشفوية، والمدونات الكتابية، وتحت كل أصل منهما فروع عدة. فالمرويات الشفوية أخذها عن الشيوخ الكبار من العلماء وعن الجلساء والإخوان، وعمن هم أصغر منه سنا وقدرا، فلم يستنكف أن يأخذ مادة كتابه عن الحديث سنا لحداثته، ولا عن الصغير قدرا لخساسته. فأخذ عن الإماء والمشركين وغيرهم محتجا لذلك بأن «العلم ضالة المؤمن من حيث أخذه نفعه» (ابن قتيبة(٥) س).

أما المدونات الكتابية فتمثلت في كتب الأعاجم وسيرهم، وبلاغات الكتاب في فصول من كتبهم، وهؤلاء الأعاجم هم الفرس والهنود واليونان وغيرهم. بذلك يتجلى التنوع في المصادر الذي يحقق انفتاح المؤلف ومن ثم المتلقي على الثقافات المتعددة على ما بينها من تعارض، وما ذلك إلا لأن الكتاب «في آداب ومحاسن أقوام ومقابح أقوام» (ابن قتيبة(٥) س) فوجب على المؤلف أن يترك لهؤلاء وأولئك أن يعبروا بأقوالهم وألسنتهم عن أحوالهم دون تبديل أو تغيير؛ لذا فقد حرص على الإشارة الصريحة إلى مصدره قبل كل خبر. فأثبت المصدر المكتوب بذكر عنوانه، كما أثبت سلسلة السند والرواة في الخبر الشفوي.

فابن قتيبة يصدر في تعامله مع المصادر عن نزعة إنسانية عامة تتقبل ثقافة الآخر المغايرة للثقافة الإسلامية السنية، ويدلل على إمكان الانفتاح الاجتماعي على الأمم الأخرى أولا، وعلى المذاهب المعارضة لمذهبه أخيرا. وذلك في ظل مجتمع باتت تتصارع فيه تلك الثقافات والمذاهب والاتجاهات، ولم يعد أمام المفكر المسؤول إلا أن ينزع إلى الفكر الشمولي من خلال التأليف الموسوعي الذي يمثل تنوع الحياة الواقعية دون انغلاق. فكيف احتج المؤلف لتسويغ ذلك عقليا ونقليا في حديثه الموجه إلى المتلقي؟

لقد تمثل برهانه العقلي في أن الحق لا يزري به أن يسمع من المشركين، وأن النصيحة تؤخذ عن المائلين عن الحق. ذلك أن الحسناء لا يضيرها بالي الثياب، واللؤلؤة لا ينتقص من

قدرها أنها بنت الصدفة، والذهب أصله في الرغام. فعلى العاقل ألا يضيع الفرصة؛ لأن الفرص تمر مر السحاب.

واحتجاجه النقلي عن ابن عباس أنه قال: «خذوا الحكمة ممن سمعتموها منه، فإنه قد يقول الحكمة غير الحكيم، وتكون الرمية من غير الرامي» (ابن قتيبة (٥) س). ولم يتوسع ابن قتيبة في ذلك إلا لإدراكه أن كتابه ليس في علوم الدين والحلال والحرام. فإن تلك العلوم مدار أمرها على العبادة والتقليد الديني الملزم، فلا يجوز أن تؤخذ إلا عن الحجج الثقات في هذا الباب.

لكن ابن قتيبة كان على يقين من أن علوم الدين وحدها لا تكفي لثقافة الإنسان المسلم في عصره، فلا بد له من علوم الدنيا، وعلوم الدنيا هذه لا بد في تعاطيها من انفتاح عقلي في التعامل مع مادتها ومع مصادرها. وهي على الرغم من ذلك كله لا تفارق علوم الدين من حيث الهدف، إنما هي تعضدها؛ لأن الطرق إلى الله كثيرة.

وقد جلّى المؤلف في تعامله مع المصادر قضية نقدية على قدر كبير من الأهمية حين قرر مبدأه الشهير في التعامل مع الأشعار. فقد قال: «وكذلك مذهبنا فيما نختاره من كلام المتأخرين وأشعار المحدثين، إذا كان متخير اللفظ لطيف المعنى لم يزر به عندنا تأخر قائله، كما أنه إذا كان بخلاف ذلك لم يرفعه تقدمه. فكل قديم حديث في عصره، وكل شرف فأوله خارجيه» (ابن قتيبة (٥) ع).

هذا المبدأ النقدي يجعل جودة الشعر هي المقياس دون اعتبار للقدم والحداثة، أي دون النظر إلى الشاعر. إنما الشعر في ذاته هو الذي يستحق النظر ليس غير. ولعل ابن قتيبة ينطلق في موقفه هذا من فكرته العامة القائمة على التسوية أو التوفيق. وهو بذلك يتفق مع الجاحظ، إلا أن «ابن قتيبة أبين في التعبير عنه وأكثر إسهابا» (عباس ١٠٧) مما يدل على شدة عنايته بمعاصريه الذين أنصفهم شعراء، وأفادهم بكتبه متلقين وكتابا. وربما مثل هذا من جهة ابن قتيبة وعي العالم أو قلق المفكر حيال مجتمعه لإنصافه وتطوير بعض الجوانب فيه (الجربي ٢٥، ٢٠٠). ذلك أنه رأى جهل العامة من الناس الذين يعظمون المتقدم ويغفرون زلته، ويبخسون المتأخر ويتجنون عليه، وهذا شأنهم أبدا (ابن قتيبة(٥) ع) فجاء إنصافه للمتأخرين من الشعراء أو المحدثين منهم، لينصف معاصريه وينبه العامة والكتاب على قيمتهم بمنطق عقلي تمثل بمقولته الشهيرة التي ذكرها هنا وكررها في مقدمة كتاب الشعر والشعراء «فكل قديم حديث في عصره، وكل شرف فأوله خارجيه» (ابن قتيبة(١) ٦٣/١) حتى صارت مبدأ نقديا شهيرا دالا على فضل صاحبه.

أبواب الكتاب وفهرسته: (ف١٥-٢٦)

فحوى عبارات المؤلف في الفقرة الخامسة عشرة تشير إلى أنه جمع مادة الكتاب كلها من وقائع الحياة، مما تناقله الناس وكتبوه. ثم أعمل فكرة فيها ليجعل لها نظاما في كتابه، فوجد

أن هذه المادة على اختلاف فنونها وكثرة أبوابها تجتمع في عشرة كتب تمثل الحياة برمتها. لكنه حين نظر في كتبه المؤلفة قبل ذلك وجد أن أربعة منها تقع من ضمن هذا الكتاب الموسوعي الجديد، فماذا صنع؟

لقد رأى أن تبقى كتبه الأربعة تلك متميزة على حدة، وهي: كتاب «الشراب» وكتاب «المعارف» وكتاب «الشعر» وكتاب «تأويل الرؤيا»، (ابن قتيبة (٥) ع)، لأنها أخذت صفة الكتب المؤلفة قبل الانتهاء من تأليف كتاب عيون الأخبار.

فإذا فهم الأمر على هذا الوجه يزول عجب عز الدين إسماعيل الذي قال: «والواقع أنه ليس هناك ما يفسر السبب في عدم إدراج ابن قتيبة الموضوعات الأربعة الأولى في كتاب عيون الأخبار. الذي رأينا أنه يجمع بين موضوعات شتى لا صلة بين بعضها وبعض؛ فقد كان من الممكن أن يستوعب كذلك بحثه عن الشراب وعن المعارف وعن الشعراء وعن تأويل الرؤيا» (إسماعيل ١٦٧).

فلو فعل ابن قتيبة ذلك لكرر مادة هذه الكتب الأربعة من جديد في عيون الأخبار، وهي التي ألفت سابقا واستقلت، وبذا تصير كتبه متداخلة يعتريها خلل في التأليف. لكن الرجل آثر أن يجعل من كتبه جميعا مشروعا تأليفيا متكاملا بحيث يحيل كل كتاب إلى الآخر دون أن يحتويه أو يورد جزءا من مادته، وقد ظهر ذلك جليا حين ذكر في كتاب النساء قوله: «... خلا أخبار عشاق العرب فإني رأيت كتاب الشعراء أولى بها فلم أودع هذا الكتاب منها إلا شيئا يسيرا (ابن قتيبة (٥) ق)، والصلة بين كتابي كل جزء ظاهرة لا تخفى على أحد، وقد بيَّنها المؤلف ليقنع المتلقي لذلك.

أما الكتب العشرة التي تألف منها كتاب عيون الأخبار فهي: كتاب السلطان وكتاب الحرب وكتاب السؤدد وكتاب الطبائع والأخلاق وكتاب العلم وكتاب الزهد وكتاب الإخوان وكتاب الحوائج وكتاب الطعام وكتاب النساء.

وقد أفرد لكل كتاب منها فقرة كاملة في المقدمة، عرض فيها للمفردات الواردة في الكتاب بشيء من التفصيل لتشكل عناوين للأبواب أو الفصول، ولتكون فهرسة للكتاب بعامة. وكان في ذلك كله ينظر بعين العطف على متلقيه فقال: «فهذه أبواب الكتب جمعتها لك في صدر أولها لأعفيك من كد الطلبة وتعب التصفح وطول النظر عند حدوث الحاجة إلى بعض ما أودعتها، ولتقصد فيما تريد حين تريد إلى موضعه، فتستخرجه بعينه، أو ما ينوب عنه، ويكفيك منه، فإن هذه الأخبار والأشعار، وإن كانت عيونا مختارة، اكثر من ان يحاط بها، أو يوقف من ورائها، أو تنتهي حتى يُنتهى عنها» (ابن قتيبة(٥) ق) وبهذا تكون المقدمة حاوية للفهرس التفصيلي لهذا الكتاب الموسوعي، خدمة للمتلقي وحرصا على راحته.

أما الكتب العشرة فقد جعلها المؤلف في خمسة أجزاء بأن ربط كل كتاب منها بما يليه على الصعيد المضموني، ليبين عن تماسك الكتب وتلاحم الأجزاء ليتم العمل بمجمله. فحين كان يذكر مفردات كل كتاب كان يعرج على صلة الكتاب منها بسابقه. كقوله مثلا في حديثه عن الكتاب الثاني، كتاب الحرب «وهذا الكتاب مشاكل لكتاب السلطان [الكتاب الأول] فضممته إليه وجعلتهما جزءا واحدا» (ابن قتيبة(٥) ع) وكذا يكون كتابا السؤدد والطبائع والأخلاق جزءا ثانيا. وكتابا العلم والزهد جزءا ثالثا، وكتابا الإخوان والحوائج جزءا رابعا، وكتابا الطعام والنساء جزءا خامسا، لأن كتاب النساء «مقارب لكتاب الطعام، والعرب تدعو الأكل والنكاح الأطيبين، فتقول: قد ذهب منه الأطيبان. تريدهما» (ابن قتيبة(٥) ق).

وابتداؤه بكتاب السلطان خاصة يأتي لإيمانه بأن صلاح الدين بصلاح الزمان، وصلاح الزمان بصلاح السلطان، وصلاح السلطان بالإرشاد وحسن التبصير (ابن قتيبة(٥) ي) وبهذا يعيد القيمة الأساسية في الإصلاح إلى العلماء الذين يرشدون السلطان ويبصرونه بالحق. ولعل هذا الموقف لابن قتيبة يكشف عن نهجه خط السلامة مع السلطان بعامة، فقد آثر دوما أن يبقى بعيدا عن الصراع مع السلاطين وهو القريب العهد لمحنة أحمد بن حنبل، والملتزم خط الصمت حيالها والممثل للاتجاه السني المحافظ بوعي يحرص فيه على استمرار الأوضاع في ظل قيادة سياسية دينية ذات هيبة في عصر الشعوبية واختلاط الأفكار والمبادئ. ولعله بذلك كان صاحب موقف إصلاحي معتدل.

وفي ختام مقدمته تسود عباراته هذه الروح المتواضعة الاعتدالية أو التوفيقية حين يسوق القول التالي: «وقد خففت وإن كنت أكثرت، واختصرت وإن كنت أطلت، وتوقيت في هذه النوادر والمضاحك ما يتوقاه من رضي من الغنيمة فيها بالسلامة، ومن بعد الشقة بالإياب، ولم اجد بدا من مقدار ما أودعته الكتاب منها لتتم به الأبواب، ونحن نسأل الله أن يمحو ببعض بعضا ويغفر بخير شرا وبجد هزلا ثم يعود علينا بعد ذلك بفضله ويتغمدنا بعفوه ويعيذنا بعد طول الأمل فيه وحسن الظن به والرجاء له من الخيبة والحرمان» (ابن قتيبة(٥) ر).

فهو يعتذر بتلطف مؤثرا السلامة وراجيا أن يكون قد قدم شيئا متكاملا وتاما، مستوحيا فحوى قول امرئ القيس:

وَقَدْ طَوّفْتُ فِي الآفَاقِ حَتّى   رَضِيتُ مِنَ الغَنِيمَةِ بِالإيابِ

(امرؤ القيس ٦٤)

بعد أن أضناه العمل، وأرهقه جمع المادة وتنظيمها، مع خشيته من أن يفهمها المتلقي المتزمت فهما ينعكس بالسلب على بعض قيمه الدينية. ثم يتحول بعد ذلك إلى الدعاء إلى الله أن يغفر له موجها الذكر إلى نعت الله بالأوصاف الدالة على حسن ظنه به. وقد بدا ذلك وظهر في ألفاظ العفو والحمد والمغفرة وحسن الظن والرجاء.

وبعد:

فإن مقدمة عيون الأخبار توافرت على بيان رؤية الكاتب للكتاب، وتوضيح نظريته في الكتابة، فقد سوغت فعل الكتابة وطبيعة تلك الكتابة وأهدافها العملية، بأسلوب سجالي واجه به المؤلف المتلقي وحاصره فيه وطلب إذعانه لكل ما في المحتوى، هذا المحتوى الذي خلا ظاهريا من المؤلف والمتلقي معا بالانحياز التام إلى النقل والرواية باعتماد التوثيق والإسناد.

وكان الحضور الطاغي للمتلقي في مقدمة الكتاب سببا رئيسا في صبغ الكتاب بصبغته التي ظهر عليها؛ لذا فقد حفلت المقدمة بعرض الآراء الفكرية أو النقدية للمؤلف بشهود المتلقي ومشاركته، ليختفيا ظاهريا معا في متن الكتاب على الرغم من حضورهما المبطن فيه.

إن هذا الحضور يجعل ابن قتيبة أكثر وعيا بالعالم الخارجي، وأكثر هجوما عليه كما أنه أشد حبا للاستحواذ عليه؛ لذلك سمح لهذا العالم بأن يؤثر فيه ذاته بفاعلية كبيرة حتى غدت الكتابة كلها من أجله، أي من أجل المتلقي الذي يشكل الآخر ومن ثم يشكل مع مواد الكتاب العالم. وقد جاءت مواقف المؤلف معبرة عن صدى ذلك التأثير والتأثر، ومجسدة بوضوح طغيان ذلك الحضور.

وعلى ذلك فإن ابن قتيبة كاتب وناقد يمثل عصرا ومرحلة، ويمثل المفكر الشمولي النفعي في طرح نظريته في الكتابة. وحضور المتلقي في أعماله بعامة بيان لطبيعة تأليف ذلك العصر وتلك المرحلة، ومن ثم كشف للعلاقة القائمة بين المثقف أو المفكر وواقعه الذي يعيش فيه في ظل حضارة ما.

مصادر ومراجع البحث

- الأسد، د. ناصر الدين: مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ط٥، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٨.
- إسماعيل، د. عز الدين: المصادر الأدبية واللغوية في التراث العربي، ط٢، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٠.
- امرؤ القيس: شرح ديوان امرئ القيس، حسن السندوبي، ط٧، المكتبة الثقافية، بيروت ١٩٨٢م.
- أمين، أحمد: ضحى الإسلام، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة د.ت.
- التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد: البصائر والذخائر، تحقيق د. وداد القاضي، ط١، دار صادر، بيروت ١٩٨٤.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبدالحليم: تفسير سورة الإخلاص، راجع النصوص وخرج الأحاديث عبدالعلي عبدالحميد حامد، ط١، الدار السلفية، بومباي ١٩٨٦.
- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:
(١) البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة د.ت.
(٢) الحيوان، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة د.ت.
(٣) البخلاء، تحقيق د. طه الحاجري، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٨.
- الجربي، د. محمد رمضان: ابن قتيبة ومقاييسه البلاغية والأدبية والنقدية، ط١، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلام، طرابلس الغرب ١٩٨٤.
- جمي، بوجمعة: خطاب المقدمات في شروح - مخطوطة - لما أبدعه الحريري من مقامات، مقال منشور في مجلة جذور «التراث» النادي الأدبي الثقافي بجدة، عدد ١، ذو القعدة ١٤١٩ - فبراير ١٩٩٩، ص٢٣٧-٢٥٤.
- الجندي، د. عبدالحميد سند: ابن قتيبة العالم الناقد الأديب (أعلام العرب ٢٢) المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٣، أصل الكتاب رسالة دكتوراه قدمت سنة ١٩٥٤.
- الحسيني، د. إسحاق موسى: ابن قتيبة، ترجمة د. هاشم ياغي، ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠. أصل الكتاب رسالة دكتوراه بالإنجليزية قدمت في جامعة لندن سنة ١٩٢٤.
- الحموي، ياقوت: معجم الأدباء، تحقيق د. إحسان عباس، ط١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٣.
- خرماش، د. محمد: قراءة في خطاب المقدمات واستراتيجية التقديم، مقال منشور في مجلة أفكار، عمان، عدد ١٣٨، ديسمبر ١٩٩٩، ص٤٩ و٥٠.
- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت ١٩٦٩.
- خليفة، مصطفى بن عبدالله، حاجي: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، بيروت ١٩٨٢.
- الدقاق، د. عمر: اللغة المحكية في أدب الجاحظ، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد ٢، مجلد ١٧، سنة ١٩٨٦، ص١٦٣-١٨٦.
- سلام، د. محمد زغلول: ابن قتيبة، نوابغ الفكر العربي(١٩)، دار المعارف، القاهرة د.ت.
- الشطي، د. سليمان: قراءة في مقدمة طبقات فحول الشعراء لابن سلام، بحث منشور في مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد ١ مجلد ١٨، سنة ١٩٨٧، ص١٥٥-١٨٨.
- عباس، د. إحسان: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ط٤، دار الثقافة، بيروت ١٩٨٣.
- فك، يوهان: العربية دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمة د. رمضان عبدالتواب، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٠.

- القاضي، د. وداد: دراسة في كتاب البصائر والذخائر، منشورة في المجلد الخامس، الجزء التاسع ص٢٢٩-٣٠٥ من تحقيقها لكتاب البصائر والذخائر، لأبي حيان التوحيدي، ط١، دار صادر، بيروت ١٩٨٤.
- ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم:
(١) الشعر والشعراء، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٨.
(٢) المعارف، تحقيق د. ثروت عكاشة، ط٤، دار المعارف، القاهرة ١٩٨١.
(٣) تأويل مختلف الحديث، تحقيق عبدالقادر أحمد عطا، ط١، دار الكتب الإسلامية، القاهرة ١٩٨٢.
(٤) أدب الكاتب، تحقيق محمد الدالي، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٩٦.
(٥) عيون الأخبار، دار الكتاب العربي، بيروت د. ت. مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٥.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم: لسان العرب، دار صادر، بيروت د.ت.